إمانويل كانط

نقد ملكة الحكم

ترجمة: سعيد الغانمي

KALIMA كلمة منشورات الجمل

إمانويل كانط

نقد ملكة الحكم

إمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة: سعيد الغانمي

الطبعة الأولى، جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, 1790

KALIMA كلمة ومنشورات الجمل، ٢٠٠٩

كلمة، ص.ب ٢٣٨٠ أبوظبي، أ ع م ـ هاتف: ٦٣١٤٤٨٥ ٢ ٩٧١ +

فاكس: ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١ +

منشورات الجمل، ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣، بيروت ـ لبنان

تلفاكس: ٦٦٨١١٨ ٠١ (٠٠٩٦١)

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a.N . Germany

WebSite: www.al-kamel.de

E-Mail: info@al-kamel.de

جدول زمني
بحياة كانط وأعماله

١٧٢٤	ولد إمانويل كانط في ٢٢ ابريل في كونغسبيرغ، شرق بروسيا.
١٧٣٠ ـ ٣٢	فترة الدراسة الابتدائية.
١٧٣٢ ـ ٤٠	مدرسة التقوى الإبريشية.
١٧٤٠ ـ ٤٦	الدراسة في جامعة كونغسبيرغ.
١٧٤٧ ـ ٥٤	عمل معلماً خاصاً لبعض العوائل بالقرب من كونغسبيرغ.
١٧٥٥	أكمل رسالته المعنونة: «عرض وجيز لبعض التأملات في النار»، وحصل على شهادة الدكتوراه من كلية الفلسفة في جامعة كونغسبيرغ.
١٧٥٥	«التاريخ الطبيعي الكلي ونظرية الأجرام السماوية» التي اقترح فيها كانط نظرية فلكية تعرف الآن باسم فرضية كانط ـ لابلاس.
١٧٥٥	«توضيح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» ورقة قدمها إلى كلية الفلسفة.
١٧٥٦	ثلاث مقالات حول زلزال لشبونة.
١٧٦٢	«بطلان أشكال القياس الأربعة».
١٧٦٣	«الحجة الوحيدة الممكنة لإثبات وجود الله».
١٧٦٤	«ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل».
١٧٦٤	«بحث حول تمييز مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق».

١٧٦٦ «أحلام راء روحي توضحها أحلام الميتافيزيقا».

١٧٧٠ عين أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا في جامعة كونغسبيرغ وكتب رسالته المعنونة: «حول صورة ومبادئ العالمين المحسوس والمعقول».

١٧٨١ «نقد العقل الخالص»، الطبعة الأولى.

١٧٨٣ «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة».

١٧٨٤ «أفكار نحو تاريخ كلي من وجهة نظر كونية».

١٧٨٤ «جواباً عن سؤال: ما هو التنوير؟».

١٧٨٥ مراجعة لكتاب هردر «أفكار من أجل فلسفة في تاريخ الإنسانية».

١٧٨٥ «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق».

١٧٨٦ تم اختياره لأكاديمية العلوم في برلين.

١٧٨٦ «البداية التخمينية للتاريخ الإنساني».

١٧٨٦ «الأسس الميتافيزيقة للعلوم الطبيعية».

١٧٨٦ «ما هو التوجيه في الفكر؟».

١٧٨٧ «نقد العقل الخالص»، الطبعة الثانية.

١٧٨٨ «نقد العقل العملي».

١٧٨٨ «حول استعمال المبادئ الغائية في الفلسفة».

١٧٩٠ «نقد ملكة الحكم»، الطبعة الأولى.

١٧٩٣ «ما يكون صحيحاً نظرياً ولكنه بلا فائدة عملية».

١٧٩٣ «نقد ملكة الحكم»، الطبعة الثانية.

١٧٩٣ «الدين في حدود العقل وحده».

١٧٩٤ تم اختياره لأكاديمية العلوم، بطرسبورغ.

١٧٩٤ «نهاية الأشياء جميعاً».

١٧٩٥ «مشروع السلام الدائم».

١٧٩٦ حزيران: آخر محاضرة لكانط.

١٧٩٧ «ميتافيزيقا الأخلاق».

١٧٩٧ «حول الحق المفترض في الكذب بدوافع خيرة».

١٧٩٨ «الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية».

١٧٩٨ «الصراعات بين الكليات»

١٨٠٠ «المنطق».

١٨٠٣ كانط يمرض.

١٨٠٣ «التربية».

١٨٠٤ كانط يموت في ١٢/ شباط، ويدفن في ٢٤ شباط(*).

(*) نقلاً عن مقدمة ترجمة كتاب «ميتافيزيقا الأخلاق»، لكانط، طبعة كامبرج.

مقدمة الترجمة العربية

كانط وفلسفة الجمال واللغة

عاش كانط في عصر العلم، عصر «الثورة الكوبرنيكية»، تلك الثورة التي صرَّح في مقدمة «نقد العقل الخالص» أنه يعدُّها مثله الأعلى، في عبارة أوحت لدارسيه وقرائه، ومن بينهم برتراند راسل، أنه يقول عن نفسه إنه «أحدث ثورة كوبرنيكية في الفلسفة»[1]. يقول كانط: «لقد كان يفترض حتى الآن أن على معرفتنا أن تتطابق مع الموضوعات؛ غير أن جميع المحاولات لتأكيد أيما شيء عن هذه الموضوعات قبلياً، عن طريق المفاهيم، وبالتالي بسط مجال معرفتنا قد جعلها هذا الافتراض تبوء بالفشل. دعونا إذاً نجرب عسى أن يحالفنا النجاح في الميتافيزيقا ونفترض أن الموضوعات هي التي يجب أن تتطابق مع معرفتنا. ويبدو أن هذا ينسجم انسجاماً أفضل مع إمكان اكتسابنا الغاية التي نضعها نصب أعيننا، أعني التوصل إلى معرفة الموضوعات قبلياً، وتحديد شيء فيما يتعلق بتلك الموضوعات، قبل أن تُعطى لنا. وهنا نقترح أن نقوم بما قام به كوبرنيكوس تماماً في محاولة تفسيره الحركات السماوية. حين وجد كوبرنيكوس أنه لا يمكن أن يحرز تقدماً بافتراض أن الأجرام السماوية كانت تدور حول المراقب، قلب العملية، وجرَّب افتراض أن المراقب هو الذي يدور

(1) Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, p. 707.

حول الأجرام السماوية، في حين تبقى هي مستقرة. وقد يمكننا القيام بالتجربة نفسها فيما يتعلق بعيان الموضوعات»[1].

يعني العقل الخالص، عند كانط، العقل المجرد من التجربة والملاحظة معاً، أي العقل الذي يتأمل في ذاته ويبحث في مبادئه بمعزل عن التجارب والملاحظات، فينظر في الأسس القبلية التي تقوم عليها المعرفة. وهذه الأسس هي التي تشكل معياراً للتجربة وليس العكس. فالعقل الخالص هو عقل متعال (ترنسندنتالي)، أي يفحص في شروط إمكان التجربة، وليس في التجربة الجزئية نفسها. والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية، أي أنه يصرف الملكات المعرفية عن النظر في الموضوعات، لأن هذه الموضوعات حسية وتجريبية وجزئية، ليبحث في الأصول القبلية التي تقوم عليها المعرفة.

وكما يقول د. عبد الرحمن بدوي: فقد رأى كنت أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزعاً بين تيارين: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تُدرك بالعقل وحده، مستقلاً عن التجربة الحسية؛ والثاني تيار النزعة التجريبية، وهو يرى أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق والتصورات. ومن ناحية أخرى، رأى كنت المعرفة الرياضية تتقدم باطراد ويقين. لهذا تساءل: هل يمكن الميتافيزيقا أن تصبح علماً قائماً على أسس يقينية، وأن تتقدم باستمرار كما هو الشأن في الفيزياء والفلك والرياضيات؟ ومن هنا كان كتاب «نقد العقل الخالص» بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة، وفيه يحاول أن يبين فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية؛ الأولى لتجاوزها حدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته، فادعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا

---

(1) Kant, Critique of Pure Reason, p. 15.

يمكن بطبعها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل: الله، الحرية الإنسانية، خلود النفس. والثانية قصرت باقتصارها على معطيات التجربة الحسية، ولم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لا بد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات[1].

في مقطع بالغ الأهمية، يردُّ فيه كانط على أحد نقاده، يميّز مثاليته عن أنواع المثاليات الأخرى التي سبقته، أفضّل أن أورده هنا كاملاً بطوله نقلاً عن الترجمة العربية لكتاب «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة»، يقول كانط: إن القضية التي يدافع عنها المثاليون المعترف بهم منذ ظهور المدرسة الإيلية حتى الأسقف بركلي هي القضية الآتية: «كل معرفة نستخلصها من الحواس ومن التجربة ليست إلا وهماً، فالحقيقة لا توجد إلا في أفكار الذهن المجرد والعقل الخالص». وعلى العكس فإن المبدأ الذي يحكم مثاليتي ويحددها هو المبدأ الآتي: «كل معرفة للأشياء نستخلصها من الذهن المجرد أو من العقل الخالص فحسب، ليست إلا وهماً؛ فالحقيقة لا توجد إلا في التجربة».

وهذا بالضبط عكس المثالية بمعناها الصحيح؛ فكيف إذاً استخدمت هذه العبارة بقصد مختلف تماماً، وكيف توصل هذا الناقد إلى رؤية هذه المثالية في كل جانب من جوانب هذا الكتاب؟

إن حل هذه المعضلة يتعلق بشيء يمكن أن نستخلصه بكل سهولة إذا أردنا من جملة الكتاب. فالمكان والزمان مع كل ما يحتويانه ليسا شيئين في ذاتهما ولا خاصيتين للأشياء في ذاتها، إنما هما يتعلقان بظواهر هذه الأشياء. وحتى الآن يبدو أنني أظهر العقيدة نفسها التي يظهرها أولئك المثاليون. إنهم جميعاً، وبخاصة بركلي، ينظرون إلى المكان على اعتبار أنه تمثل تجريبي فقط نعرفه

---

(١) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ٢/ ٢٧٣.

بكل تعيّناته وبالوسيلة نفسها التي نعرف بها الظواهر التي يحتويها، أي بالتجربة أو بالإدراك الحسي. ولكني على العكس منهم أبيّن أولاً أن المكان (وكذلك الزمان الذي لم يلتفت إليه بركلي) يمكن أن يُعرف قبلياً مع جميع تعيناته، لأنه مثل الزمان موجود فينا قبل كل إدراك حسي أو كل تجربة، كصورة خالصة لقوتنا الحساسة تجعل كل عيان حسي ممكناً، وبالتالي أيضاً تجعل كل الظواهر ممكنة. ولما كانت التجربة تستند إلى القوانين الكلية والضرورية التي هي معاييرها، فإن التجربة عند بركلي ـ التي ليس لها أساس قبلي لظواهرها ـ ليس لها معيار للحقيقة، ونتيجة ذلك أن هذه الظواهر ليست إلا وهماً؛ أما عندنا فعلى العكس، فالمكان والزمان (مع اقترانهما بتصورات الذهن المجردة) يفرضان بصورة قبلية على كل تجربة ممكنة قانوناً يعطينا معياراً أكيداً نميز به الوهم من الحقيقة.

«فمثاليتي المزعومة (النقدية بالمعنى الصحيح) هي إذاً مثالية من جنس خاص جداً لأنها تهدم المثالية المألوفة، وبفضلها ولأول مرة تكتسب كل معرفة قبلية، حتى المعرفة الهندسية، حقيقة واقعية موضوعية، كان يستحيل على الواقعيين المتزمتين أن يأتوا ببرهان عليها، ولكني أثبتها هنا بمثالية الزمان والمكان. وإذا كان ذلك كذلك، فأنا أريد أن أطلق على تصوري للمثالية اسماً آخر، لكي أمنع كل تفسير خاطئ لها؛ وعلى أية حال، فأنا لا أرى جيداً الوسيلة التي يمكن بوساطتها تغيير هذه التسمية. فليسمح لي القراء إذاً أن أسميها في المستقبل بالمثالية الصورية، أو بالأحرى المثالية النقدية، تمييزاً لها عن المثالية الدوجماطيقية عند بركلي والمثالية الارتيابية عند ديكارت»[1].

يقسم كانط ملكات الذهن إلى ثلاث: ملكة المعرفة، وملكة الشعور باللذة

---

(١) إمانويل كنت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة: د. نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٢٧.

والألم، وملكة الرغبة. تحتل ملكة المعرفة المرتبة الأولى في تسلسل الملكات المعرفية، إذ عليها في البدء تمثل جميع المعارف والوظائف الإنسانية سواء أكانت عيانات خالصة أو تجريبية من دون مفاهيم. والقوة التي تؤديها هي قوة الفهم. والحقل الذي تعمل فيه هو الطبيعة، والمبدأ الذي تستند إليه هو مبدأ التوافق مع القانون. وقد كرّس كانط لهذه الملكة نقده الأول في كتاب «نقد العقل الخالص».

الملكة الثانية عند كانط هي ملكة الرغبة، والقوة التي تقوم عليها هي العقل، ومجال فاعليتها هي الأخلاق، والمبدأ الذي تستند إليه هو مبدأ الإلزام الواجب. وقد كرّس لها كانط النقد الثاني في كتابه «نقد العقل العملي». ومثلما توجد مبادئ العقل النظري في الفهم قبلياً، كذلك توجد مبادئ العقل العملي قبلياً. «ففكرتا الله والخلود ليستا شرطين للقانون الأخلاقي، بل هما شرطان فقط للموضوع الضروري للإرادة التي يحددها هذا القانون، أي شرطان للاستخدام العملي لعقلنا الخالص»، كما يقول كانط[1].

غير أن بين هاتين الملكتين ملكة ثالثة هي ملكة الشعور باللذة والألم، وهي ما تقوم به قوة ملكة الحكم، التي تعتمد على مبدأ الغرضية، ويتحدد مجال فاعليتها بالفن والجماليات. وهي التي كرّس لها كانط النقد الثالث في كتاب «نقد ملكة الحكم».

هكذا تكتمل ثلاث ملكات، تقابلها ثلاث قوى ذهنية، تعتمد على ثلاثة مبادئ، وتبنى عليها ثلاثة نتاجات أو مجالات معرفية، كما في الشكل الآتي:

---

(1) Kant, Critique of Practical Reason, p. 14.

الملكة الذهنية	الملكات المعرفية العليا	المبادئ القبلية	النتاجات
ملكة المعرفة	الفهم	التوافق مع القانون	الطبيعة
الشعور باللذة والألم	ملكة الحكم	الغرضية	الفن
ملكة الرغبة	العقل	الغرضية التي هي قانون في الوقت نفسه (الإلزام)	الأخلاق

واستناداً إلى هذا الجدول فإن هناك ثلاثة أنواع من الأحكام التي تستند إلى مبادئ قبلية هي أحكام نظرية يؤديها الفهم، وأحكام جمالية تؤديها ملكة الحكم، وأحكام عملية تؤديها ملكة الرغبة. وتقوم ملكة الحكم بدور الوسيط بين الفهم والعقل. فالفهم ينصرف إلى مبادئه المحددة قبلياً، وينتج استناداً إليها منظومة المعارف النظرية، وفي المقابل يهتم العقل بالأخلاق العملية، وينصرف إلى التوافق مع مبادئه قبلياً في الميدان الحسي الاجتماعي. لكن ملكة الحكم بتوسطها بين الملكتين تقوم بالنقلة من الأساس المحسوس في القسم النظري إلى الأساس المعقول في القسم العملي.

تدرس ملكة الحكم إذاً الغرضية في الطبيعة، وهي تنقسم بدورها إلى ملكتين: ملكة الحكم المحدِّدة التي تعنى بتحديد المفاهيم من خلال تمثل تجريبي معطى، وملكة الحكم التأملية التي تريد بلورة تمثل ولكن من دون الاستناد إلى مفهوم معين. وهذه الملكة التأملية الثانية هي التي تعنى بالجمال في رأي كانط.

والسؤال الأول الذي يثيره كانط هو: ما هو الجميل؟

يقسم كانط الإجابة عن هذا السؤال إلى لحظات. ويجد في اللحظة الأولى أن

الجميل هو تمثل ملكة الحكم لموضوع ما يثير لذة من دون الاحتياج إلى مصلحة. فمن طبيعة الجميل أن يوفر اللذة دون أن يحقق غاية أخرى سوى هذه اللذة نفسها. وتفضي اللحظة الثانية إلى الجميل باعتباره ما يُمتَثل بمعزل عن المفاهيم بوصفه موضوعاً للذة كلية، أي أنه يجب أن يكون من اختصاص ملكة الشعور باللذة والألم وليس من اختصاص الفهم، ويجب أن يثير اللذة للجميع، وليس لفرد واحد بعينه. نعم، يجب أن يرضي الفرد، لكن الفرد الذي يشعر بهذه اللذة لا بدَّ أن يتوقع أن يتفق الجميع معه فيها باعتبارها لذة كلية يجمع الآخرون على أنها مصدر جمال. وهذه اللذة يجب ألا تتعلق بالموضوع الجميل، بل هي لذة ذاتية بتمثل صورة الجميل. وهذه قضية حاسمة ومهمة. فقد كان يُنظر إلى الجمال قبل كانط باعتباره يوجد في الأشياء ذاتها، غير أن كانط يصرُّ على أن الجمال تمثل ذاتي لصورة جميلة.

ومثلما تجرد الجميل في اللحظتين الأولى والثانية عن المصلحة والمفاهيم، فإنه يتجرد في اللحظة الثالثة عن الموضوع الحسي التجريبي والإدراك الحسي، ليقوم على تمثل غرضية قبلياً. فالجمال هو صورة غرضية لشيء ما بمعزل عن المفاهيم. لكن لا بدَّ لهذا التمثل ـ وهذه هي اللحظة الرابعة ـ أن يكون موضوع إجماع ضروري لدى سائر الناس. فالجميل ليس ما يرضيني فقط، بل هو ما يرضي جميع الناس، ليكون لديهم جميلاً بالدرجة نفسها. هكذا يخلص القسم الأول من الكتاب إلى أن الجمال هو تمثل ذاتي لصورة غرضية بمعزل عن المفاهيم وتحظى بالإجماع الكلي.

ولكن ما هي الغرضية؟ وبماذا تختلف عن الغائية؟

يمكن التمثيل على الفرق بين الغرضية والغائية في تصور وظيفة الحجر. يمكننا القول إن الحجر يصلح كأداة للبناء. وهذا حكم غرضي صحيح دون شك. فالإنسان يستطيع أن يستخدم الحجر كمادة في البناء، ينبي بها بيوتاً، يأوي إليها. وحينئذ فهو يتصوره كشيء غرضيّ قابل للاستخدام غائياً. لكن هذا

يختلف تماماً عن القول إن الطبيعة أو أي كائن آخر أرادت أن تسند للحجر وظيفة البناء. فهذا الحكم الثاني غائي. وهو ينطوي على شيئين معاً: الأول هو تصور وجود غاية سابقة على وجود الحجر، أعدته لتحقيقها، والثاني هو الانتقال من الحجر، الكيان التجريبي الحاضر أمام الحس، إلى غاية في ذهن صانعه، وهي غاية تتخطى الحس. في رأي كانط هناك فجوة لا تُردم بين الحس وما يتخطى الحس. والغرضية هي الكيفية التي تظهر فيها الطبيعة، من حيث هي مظهر، للجهاز العقلي عند الإنسان. فتنتمي الغرضية إلى هذا الجهاز، أو تحديداً إلى ملكة الحكم التأملية، التي تستطيع تأمل الأشياء في الطبيعة بتأمل إمكان ربط النتائج بالأسباب، وإمكان توليد هذه النتائج من تلك الأسباب، وبالتالي استخدام الأشياء وفق أغراض أو غايات محددة. وتماماً مثلما يبدو الزمان والمكان مقولتين قبليتين للفهم، وينتميان إلى الخلفية التصورية التي يدرك بها الفهمُ الطبيعةَ، دون أن يوجدا في الطبيعة نفسها خارج الفهم الإنساني عند كانط، كذلك تنتمي الغرضية إلى ملكة الحكم التأملية بوصفها الخلفية التي يتصور بها الإنسان إمكان استخدام الأشياء غائياً. فغرضية الطبيعة ـ كما يقول كانط ـ «هي غرضية موضوعية ولكنها ضرورية ذاتياً عند ملكاتنا المعرفية». وهذا شيء مختلف تماماً عن الغائية التي هي تصور وجود غاية في عقل يتخطى الحس، ويراد من الطبيعة أن تستجيب لهذه الغاية من أجل تحقيق وظيفة فعلية تجريبية. وسنرى فيما يأتي أن كانط يستعمل هذا التفريق للتمييز بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الأخلاقي.

بالإضافة إلى الجمال، هناك الجلال. والجليل (ويترجم أحياناً بالسامي أو الرفيع: sublime) هو مقولة كان أول من أدخلها عالم الجمال الإنجليزي بيرك، الذي يرى أن الجليل هو كل ما من شأنه أن يثير في النفس مشاعر الرهبة والخطر والرعب والسمو، خلافاً للجميل الذي يغمر الأعصاب بالعذوبة والهدوء والمشاعر الناعمة اللذيذة. كانط أيضاً يميز بين الجميل والجليل، ويرى أن الفرق بينهما يكمن في كون الجليل يتجه نحو الأخلاق، فلا يمكن

إدراكه من دون ربطه بميل في الذهن مشابه للميل الأخلاقي، في حين يتجه الجميل نحو الخيال في تلاعبه الحر بالصور. والأخلاق كما رأينا ترتبط بملكة الرغبة، بينما يرتبط الخيال بالفهم. ويكمن مقر كلا النشاطين في ملكة الحكم التي تتوسط بين الملكتين الأخريين، ولكن في حين يتجه الجليل إلى الملكة الأخيرة يتجه الجميل نحو الملكة الأولى.

والجليل، كالجميل، لا يوجد في الطبيعة، بل في تمثل الإنسان لها. ولهذا يتساءل كانط، وهو في معرض شرحه لفكرة الغاية النهائية، هل كانت ستوجد كثرة في الطبيعة وغاية لها لو لم يكن الإنسان موجوداً؟ وفي رأي أحد شراحه، فإن «فكرة عالم من دون كائنات إنسانية هي فكرة ممكنة منطقياً، لكنها غير مقبولة عقلياً عند كانط. لأننا إذا لم نعتبر العالم مخلوقاً وفق حاجات الكائنات العاقلة (أي مع اعتبار الإنسان غاية نهائية لها)، فإنه سيكون عالماً بلا قيمة. وهذا يعني أننا لن نستطيع تقديم تفسير للسؤال عن السبب الذي وجد بمقتضاه، مما يفضي إلى العرضية والمصادفة، ويعد العرضية هذا (في الأقل عند كانط) يتناقض مع مطلب العقل في البحث عن اللامشروط في المعرفة. والحال أننا لكي نتحاشى مثل هذه العرضية غير المقبولة يجب أن نفترض بالضرورة أن كائنات عاقلة مثلنا تماماً هي الغاية النهائية من الخليقة»[1]. بعبارة أخرى، من دون تمثلنا للطبيعة، لن توجد أبداً صورة عن الطبيعة، ليس لأن الطبيعة في ذاتها غير موجودة، بل لأن تمثلنا لها لا يعتمد عليها، بل يعتمد على الصور الذاتية التي تودعها فينا عنها ملكة الحكم التأملية.

والأداة التي تتحقق بها الغرضية هي الذوق. وهو مصطلح يحتاج إلى بعض البيان. ذلك أن الذوق كان لصيقاً في الثقافة العربية بالتصوف. وقد أدخل التصوف كلمة (ذوق) في معجم المصطلحات المعرفية للمرة الأولى، وكان يقصد بها الرؤيا أو الكشف. فكان يقال: (حكمة ذوقية)، بمعنى معرفة مكتسبة

(1) Crowther, The Kantian Sublime From Morality to Art, p. 43.

عن طريق الكشف الصوفي. ومن الطبيعي أن هذه المعرفة المكتسبة كانت تمتاز دائماً بالفردية والذاتية[١]. وعلى العكس من ذلك، كانت نظيرتها الغربية (taste) تدل في الأصل على فكرة أخلاقية اجتماعية، وليست جمالية[٢]. فهي كانت تدل على مثال للإنسانية الأصيلة وتتلقى خاصيتها من الجهد الذي يُبذل للوصول إلى موقف نقدي من الدوغماتية المدرسية. فكانت الكلمة تدل على الحكم الاجتماعي الموضوعي أكثر من الموقف الجمالي الذاتي.

مع كانط، صار الذوق مقولة جمالية. غير أن كانط لم يُعنَ بالذوق نفسه، بل عُني بجدل الذوق. فالذوق عنده ذاتي وموضوعي، وفردي واجتماعي، وجزئي وكلي معاً. يقال لكل شخص ذوقه الخاص، ولكن يقال أيضاً لا خلاف في الذوق. فالذوق شخصي وكلي. هكذا تنشأ نقيضة حكم الذوق، التي تزعم الموضوعة فيها أن حكم الذوق لا يتأسس على المفاهيم، لكونه فردياً، وتزعم الموضوعة المناقضة أنه يتأسس على المفاهيم، وإلا لأمكن الخلاف حوله. وما يقلق كانط هو «أن نظريات الجمال قد تعاني من صراع داخلي لا حل له في المذاهب التي تقدم أسساً متناقضة لأحكام الجمال الخالص. وهذا ما يقوض المحاولات الفلسفية لصياغة نظرية عامة. وكانط يثق تماماً أنه لا وجود لنقائض أو صراع من شأن معرفته أن تهدَّ نظريته في الجمال، ولكنه من أجل تسوية هذه المسألة، يصوغ أقوى صورة لمثل هذا الصراع في النظريات يمكنه أن يتخيلها فلسفياً»[٣]. ولكي يحلَّ كانط هذا التناقض فإنه يشير إلى أن المفهوم الصحيح

---

(١) ظلت هذه الكلمة تستخدم بهذا المعنى حتى الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي. ويمكن رؤية هذا الاستعمال لها في ترجمة مقالة وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٣٦، حيث ترجم كلمة (intuition)، أي العيان والحدس، بكلمة ذوق.

(2) Gadamer, Truth and Method, p. 31.

وانظر الترجمة العربية للكتاب: غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، دار أويا، ص ٨٩.

(3) Wicks, Kant on Judgement, p. 145.

للذوق هو كونه مجرد ملكة تأملية في الحكم الجمالي. وهذا ما يسمح له أن يثبت أن كلتا النقيضتين صحيحة، وليس أن يثبت العكس أي أن كلتا النقيضتين كاذبة. بعبارة أخرى، أن لكل شخص حكمه الخاص، لأن هذا الحكم هو نتاج ملكة الحكم التأملية الفردية، ولكن الحكم يرائي في المقابل بأنه حكم كلي يحظى بإجماع الناس جميعاً، بسبب انطوائه على مثالية الغرضية في الجميل. والغرضية في الجميل لا توجد في الأشياء ذاتها بمعزل عن الذات التي تدركها، بل هي جزء من الجهاز التأملي عند الإنسان. ينتمي الذوق عند كانط، إذاً، إلى الفردية كتجربة تذوق جمالي واستمتاع حسي مباشر بالأشياء، وينتمي إلى الحس المشترك من حيث هو ملكة جمالية توجد مبادئها في الجهاز المعرفي عند الإنسان بعامة. وهكذا لا يثبت كانط خطأ النقيضتين، ولكن يثبت صحتهما على مستويين مختلفين.

يصح قول الشيء نفسه عن العبقرية، فالعبقرية بعد كانط لم تعد خاضعة لعلم النفس التجريبي، بل هي ما يتولد نتيجة إلهام لا تفسير له، ولا يكون تقليداً لنموذج سابق، بل يمتلك في ذاته القدرة على أن يصير نموذجاً يقتدى به. يقول كانط: «يرى المرء: أولاً، أن العبقرية هي موهبة إنتاج ما لا يمكن أن تُعطى له قاعدة محددة، وليس إظهار البراعة في مهارة يمكن تعلمها بحسب قاعدة معينة، وبالتالي يجب أن تكون **الأصالة** سمتها الأولى. ثانياً، ما دام من الممكن للهراء أن يكون أصيلاً أيضاً، فإن نتاجاتها يجب أن تكون في الوقت نفسه نماذج يقتدى بها، أي أن تكون نموذجية، ومن هنا، ففي حين لا تكون هي نفسها نتيجة تقليد، لا بد أن تنفع الآخرين بهذه الطريقة، أي كمعيار أو قاعدة للحكم. ثالثاً، لا تستطيع هي نفسها أن تصف أو تفسر علمياً كيف حققت وجود نتاجها، بل تقتصر على إعطاء القاعدة كطبيعة، ومن هنا فإن مؤلف نتاج ما بفضل عبقريته لا يعرف هو نفسه كيف جاءته الأفكار عنه، وليس في طائله أيضاً أن يبتكر هذه الأشياء بحسب إرادته أو بمقتضى خطة ما، ولا أن ينقل للآخرين التوجيهات التي من شأنها أن تضعهم في موقع إبداع نتاجات مشابهة. (لأن هذا

هو ما يفترض أن يكون الأصل الذي اشتقت منه كلمة عبقرية (genius)، بمعنى الروح الخاصة التي توهب لشخص ما عند الولادة، فتظل تحميه وتهديه، ومنها ينبع استلهام هذه الأفكار الأصيلة). رابعاً، أن الطبيعة عن طريق العبقرية لا ترشد العلم إلى القاعدة، بل ترشد الفن، وهي لا ترشد الفن إلا بقدر ما يكون فناً جميلاً».

بالنسبة إلى كانط يكمن سر العبقرية في كلمة (الروح). فكل ما يبث الحياة في الأشياء الجمالية هو عبقرية. لكن بث الحياة في الأشياء لا يتعلق بالأشياء في ذاتها، بل بصور تمثلها. وجهد الروح في بث الحياة في تمثلات الخيال هو العبقرية. العبقرية، بعبارة أخرى، هي نتاج انفتاح الخيال على الفهم في الملكات المعرفية. وهذا الانفتاح هو الذي يغرز فيها الغرضية الذاتية في التجاوب الحر بين الخيال وقوانين الفهم. «فالعبقرية هي الأصالة النموذجية للهبة الطبيعية للذات من أجل الاستعمال الحر لملكاتها المعرفية»[(١)].

مرَّ القول إن كانط يميز بين نوعين من التفكير اللاهوتي هما: اللاهوت الطبيعي، واللاهوت الأخلاقي. واللاهوت الطبيعي كما يقول: «هو محاولة العقل أن يتوصل من غايات الطبيعة (التي لا تُعرَف إلا تجريبياً) إلى السبب الأسمى للطبيعة وخواصه. أما اللاهوت الأخلاقي فهو محاولة التوصل من الغايات الأخلاقية للكائنات العاقلة في الطبيعة (التي يمكن معرفتها قبلياً) إلى ذلك السبب وخواصه».

كلا اللاهوتين يحاول أن يربط بين الطبيعة والسبب الأسمى لها. ولكن في حين يبدأ اللاهوت الطبيعي من الحس لكي يصل إلى ما يتخطى الحس، يبدأ

---

(١) تنبغي الإشارة أيضاً إلى أن مفهوم العبقرية في التراث الغربي يختلف عن نظيره العربي. فبرغم أن العبقرية ـ في العربية ـ قد تولدت من استلهام الشعراء القدامى للجن والشياطين في وادي عبقر واستيحائهم منهم، فإن كلمة (عبقرية) في العربية قد كفت عن إعطاء هذا المعنى، منذ عبقريات العقاد، واقتصرت دلالتها على التميز الإبداعي المفيد اجتماعياً، فصار يمكن الحديث عن عبقرية خالد بن الوليد مثلما يمكن الحديث عن عبقرية إينشتاين.

اللاهوت الأخلاقي من الغايات الأخلاقية والمبادئ التي تتغذى من مبدأ الحرية الإنسانية وقيم الإلزام التي يفرضها الكائن الإنساني على نفسه لكي يصل من خلالها إلى السبب الأسمى. وبين الطريقين اختلاف كبير. في رأي كانط لا يمكن تسويغ اللاهوت الطبيعي، لأنه انتقال من التجربة الحسية في الطبيعة إلى السبب الأسمى المتعالي عليها. وهذا الانتقال وإن كان بمستطاعه تسويغ تصور وجود سبب أسمى للعالم عن طريق الملكة المعرفية الذاتية (التي تدخر في داخلها بذرة الغرضية كتصور ذاتي في ملكة الحكم)، فإنه لا يستند إلى أساس منطقي. لأن استخلاص قانون موضوعي للطبيعة الخارجية يفترض إجراء مسح شامل لكثرة الموجودات الطبيعية اللانهائية، وهذا محال، لأن الطبيعة جزئية وتجريبية بالضرورة. هكذا تخفق الطبيعة في إيصالنا إلى المبدأ الأسمى. إذ «ما دامت المعطيات والمبادئ لتحديد هذا المفهوم عن سبب عاقل للعالم مجرد معطيات ومبادئ تجريبية، فإنها لا تتيح لنا أن نتوصل إلى أي خواص بمعزل عما تكشفه لنا التجربة». فضلاً عن ذلك فإن على التجربة أن تنتقل في هذه الحالة من المحسوس إلى ما يتخطى الحس. وهذا غير ممكن. إذ «ما دامت التجربة لا يمكنها أن تحيط بكامل الطبيعة كنظام، فلا بد في الغالب أن تصادف هذا المفهوم وأسس براهين يتناقض بعضها مع بعض (من حيث الظاهر)، لكنها، حتى لو تمكنت من تكوين نظرة تجريبية شاملة لكامل النظام بقدر ما يعنى بمجرد الطبيعة، لن تستطيع أبداً أن ترتفع بنا فوق الطبيعة إلى غاية وجودها نفسها، وبالتالي إلى المفهوم المحدد لذلك العقل الأسمى».

وعلى العكس من الغائية الطبيعية بمشروعها الفاشل، تعد الغائية الأخلاقية بمشروع مثمر. فملكة الرغبة، أي الملكة الأخلاقية، تفكر بغاية أخلاقية كقيمة مطلقة للوجود، وتحاول من خلال هذه الغاية الأخلاقية الوصول إلى الغاية النهائية والسبب الأسمى. وحينئذ ينتقل اللاهوت الأخلاقي من مبدأ كلي إلى مبدأ كلي، ومن الأخلاق، لا الطبيعة، إلى المبدأ الأسمى من حيث هو مبدأ أخلاقي. «ما دمنا نعترف بالإنسان كغاية للخليقة فقط بوصفه كائناً أخلاقياً،

فلدينا في المحل الأول أساس، هو في الأقل الشرط الرئيس، لاعتبار العالم كلاً متداخل الأواصر وفق الغايات ومنظومة من الأسباب النهائية، ولكن قبل كل شيء، فيما يخص علاقة الغايات الطبيعية بسبب العالم العاقل (الذي هو ضروري بفعل تكوين عقلنا)، لدينا أساس من أجل مبدأ لتصور طبيعة هذا المبدأ الأول وخواصه من حيث هو الأساس الأسمى في مملكة الغايات، وبالتالي لتحديد مفهوم عنه، وهذا ما لا تستطيع أن تقوم به الغائية الطبيعية، التي لا تستطيع أن تنتج إلا المفاهيم غير المحددة ولهذا السبب نفسه لا تتناسب مع الاستعمال النظري والاستعمال العملي على السواء».

يشبه هذا التمييز بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الأخلاقي عند كانط تمييز ابن خلدون بين العقل التجريبي، وهو العقل التداولي الذي يكتسب به الإنسان المعارف والآراء والقيم الاجتماعية، والعقل النظري الذي يسعى فيه الفلاسفة للوصول إلى السعادة المطلقة من خلال الاتحاد بالعقل الفعال عن طريق مراكمة المعلومات النظرية. ومثلما يحبذ كانط اللاهوت الأخلاقي ويستبعد اللاهوت الطبيعي، ينتقد ابن خلدون مبالغة الفلاسفة في الادعاء بلقاء العقل الكلي الفعال، بينما يحث على العقل التكليفي، بوصفه صورة من صور العقل التمييزي، الذي يدعو إلى التطبع بقيم الخير النافعة اجتماعياً[(١)].

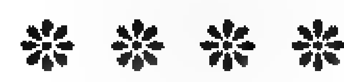
من ناحية أخرى، تميز الفلسفة الحديثة أيضاً بين السببية بوصفها مادة لقوانين التجربة الطبيعية، وبين القصدية الجمعية، التي تشبه فكرة الغرضية عند كانط. فنتيجة للالتقاء بين عنصري السببية الطبيعية المستقلة عن الملاحظ والقصدية الجمعية كتقليد ثقافي جمعي، يتم إسناد الوظائف للأشياء. يقول سيرل: «إن النقلة من الفيزياء إلى القبول الجمعي بوظيفة الوضع، تشكل البنية المفهومية الأساسية وراء الواقع المؤسساتي الإنساني. وعلى العموم فإن البنية في البنى المؤسساتية لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها بفضل فيزيائها وحدها، بل تتطلب

---

(١) سعيد الغانمي: العصبية والحكمة، ص ٧٥.

قبولاً جمعياً. وبوجيز العبارة، حيثما يكون الاهتمام منصباً على المؤسسات، فإن الوظائف هي وظائف وضع»[(١)].

في المقابل يرى نقاد اللغة أن تطور العلم قد غيَّر العلاقة بين اللغة والفكر. ووفقاً لنظرية نورثروب فراي، فقد كان اللاهوت الطبيعي ممكناً حين كانت اللغة شعرية استعارية، تجمع بين الكلمة والشيء وتصهر الحدود الفاصلة بينهما، وتأكد هذا اللاهوت أكثر بظهور اللغة الكنائية مع الفلسفة، حين صارت اللغة تتبع نماذج العقل أو المنطق أو المثل أو النفس. لكن انحسار الطورين الاستعاري والكنائي عن اللغة، بظهور العلم الحديث، جعل اللغة تكتفي بوصف الوقائع الخارجية، لا التطابق معها كما في الطور الاستعاري، ولا اتباع النموذج المنطقي أو العقلي كما في الطور الكنائي الفلسفي. صارت وظيفة اللغة أن تلاحق وجود الأشياء الموضوعية لوصفها بحيادية. وفي هذا الطور اختفى اللاهوت الطبيعي تماماً. يقول فراي: «عند كاتب الطور الثالث، لم يعد هناك تأثير ثقافي لما كان يسمى باللاهوت الطبيعي، مع الاستثناء البارز للأب تيار دي شاردان»[(٢)].



لا بدَّ أن القارئ لاحظ أن هذا التقديم يحرص على استعمال لغة كانط نفسها. ولكننا ما إن نخرج من الاستعمال الكانطي للغة حتى نجد أنفسنا أمام «تناقضات» صريحة. فالجمال لذة، ولكنها ليست لذة حسية، وهو فردي ولكنه يحظى بالإجماع الكلي، وهو تمثل ذاتي، غير أنه من دون الاستعانة بالمفاهيم. فكيف تلتقي كل هذه «النقائض» في كفة واحدة؟

لا بدّ أن نشير إلى سمة يتميز بها منهج كانط الفلسفي، وهي أن مذهبه

---

(١) جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، ص ١٨٧.

(٢) انظر: المدونة الكبرى لفراي، ترجمة: سعيد الغانمي، ص ٤٠.

الفلسفي يلتصق بلغته إلى درجة لا يمكن الفصل بينهما على الإطلاق. فلكي تعرض منظومة كانط النقدية، يجب أن تتبنى لغته معها في الوقت نفسه. فمذهب كانط لصيق بلغته إلى درجة عدم الانفكاك. وهذا ما يجعل من كل محاولة شرح لفكره شرحاً بعباراته نفسها. وبمجرد أن يستعين الشارح بجهاز لغوي من خارج هذه المنظومة حتى يتحول من عارض لهذا الفكر إلى ناقد له. ولكن من أجل القيام بالمهمة الثانية لا بد من القيام بالمهمة الأولى. ويبدو لي أن السبب في هذا التعالق الكبير بين لغة كانط وفكره يعود إلى شيئين: الأول أن مذهب كانط نفسه يفكر بلغة المفاهيم المتعالية، أي المفاهيم القبلية السابقة على كل تجربة، بما في ذلك التجربة اللغوية، كجهاز فكري مجرد قائم في ذاته. والثاني أن هذا المذهب لم يُعر اللغة نفسها أية أهمية على الإطلاق في التفكير. بل تحتل موقعها الخطاطات والمقولات القبلية، التي تصور كانط وجودها كلياً في الجهاز المعرفي عند الإنسان بصرف النظر عن اللغة.

هذا التلاحم بين لغة كانط الفلسفية ومذهبه الفلسفي يزرع الوعورة في هذه اللغة، ويجعلها لغة تناور بالتقدم والتأخر، والارتفاع والهبوط، وقول الشيء ونقيضه في عبارة واحدة. فهي تريد الإمساك بوصف ما يتعالى على الحس من جهة، وما يستبطنه ويغذيه من جهة أخرى. ولهذا تمتاز جمل كانط بالطول المفرط والتشظي إلى جمل فرعية مثقلة بالدلالات التجريدية والحسية معاً. فكان القراء ولا يزالون يجدون فيها عناءاً أي عناء، حتى قيل إن غوته كان يشعر بأنه يسير في «غرفة معتمة» كلما قرأ شيئاً لكانط[1]. وهذه الشكوى تتكرر كثيراً لدى أغلب دارسيه، فبرغم أن روجر سكروتن يرى في كتابه عن «كانط» أن «نقد ملكة الحكم» هو «أهم عمل في الجماليات كتب في العصور الحديثة»، و«أنه منذ أفلاطون، ما من فيلسوف أعطى التجربة الجمالية الدور المركزي في

---

(١) كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، المقدمة، طبعة دار الجمل، ص ٧.

الفلسفة مثل الدور الذي أعطاه لها كانط» [١]، فإنه كان يؤاخذ كانط على صعوبة لغته. فهو يرى في كتابه: «من ديكارت إلى فتغنشتاين: موجز تاريخ الفلسفة الحديثة»، أنه «بينما يظل النقد الثالث على نحو لا يُنكر أهم عمل في علم الجمال أُنتِجَ منذ عصر أرسطو، فقد كان نتاج عقل استنفدته أعباؤه، وبقي مثقلاً بالأفكار التي لم تتشكل، فعجز عن إعطائها ما تستحقه من استفاضة كاملة» [٢]. ولا شك أن كانط في «نقد ملكة الحكم» هو أهم فيلسوف في التاريخ رفع علم الجمال حتى يكون عمداً من أعمدة نظرية المعرفة، ولم يلحقه في ذلك سوى بول ريكور في كتابه «الزمان والسرد». غير أن مصدر الصعوبة في كتابته أن اللغة نفسها تعرضت للإهمال كما لم يُهملها فيلسوف آخر أيضاً.

وإذا شئنا أن نحلل مزايا لغة كانط الفلسفية وفق نظرية الأطوار الثلاثة، فإننا سنجد بعض المفاتيح. فقد ظهر الاستعمال الفلسفي الكنائي للغة مع سقراط، الذي استخدم منهجه في الحوار المفترض بين شخصيتين، وهو منهج ازدهر عند كل من أفلاطون وأرسطو. كان التقابل دائماً بين اللغة وواقع آخر مناظر لها يوجد في النفس أو العقل أو المنطق. وقد أحيا ديكارت هذا المنهج، حين تطوع ليكون أبا الفلسفة الحديثة. لكنه لم يكن كذلك إلا لأنه نجح في نقل الثنائية التي كانت تسيطر على الفكر في القرون الوسطى بين الله والعالم، أو بين العالم الروحي والعالم الطبيعي، وأعاد زراعتها في قلب الذات الإنسانية التي شطرها إلى جزئين هما النفس والجسد، أو الفكر والامتداد، وتلك هي الثنائية الديكارتية التي بقيت غصة في حلق الفلسفة الحديثة. بعبارة أخرى، لقد خلق سقراط لغة جديدة للتفكير الإنساني هي لغة الكناية، بدل لغة الاستعارة التي كانت تهيمن على تفكير الشعراء والعارفين قبله. غير أن ديكارت قام بنقلة نوعية في لغة الكناية بتعميقها باطنياً في قلب المشروع الذاتي. فكان «الكوجيتو» الديكارتي حواراً للذات مع الذات، ومساءلة لها، وانفتاحاً عليها، ولكنه في

---

(1) Scruton, Kant, in Past Masters, Oxford, p. 88.

(2) Scruton, From Descartes to Wittgenstein, RKP, p. 160.

الوقت نفسه، كان تعميقاً لهوة لا تُردم في ثنائية محكومة بأن تظل مفتوحة الفم باستمرار. وحتى حين تصور ديكارت وجود «شيطان» يوحي له بأفكاره عن ذاته، فقد ظل هذا الشيطان «ذاتي» الطابع، لا يخرج مطلقاً عن دائرة الحوار الكنائي مع الذات، في لعبة بلاغية مكشوفة تتقنع فيها الذات بقناع الآخر.

يختلف الأمر مع كانط إلى حد كبير. فكانط عاش في عصر الثورة العلمية «الكوبرنيكية» التي أعلنها مثلاً أعلى. ومزية الثورة الكوبرنيكية أنها أوجدت لغة جديدة هي «اللغة الوصفية». فمع العلم الحديث، لم يعد بوسع اللغة أن تقرر الوقائع، بل أن تصفها. والوقائع تسبق اللغة. وكان كانط أول من تحاور مع لغة العلم الحديث فلسفياً. لذلك لم تعد الثنائية الديكارتية موجودة في الذات، بل في الطبيعة، التي انقسمت عند كانط إلى «نومين» و«فينومين»، أو إلى جوهر هو الطبيعة في ذاتها، ومظهر هو الطبيعة كما تبدو لنا، بالإضافة إلى الثنائيات الأخرى بين الحس والعقل، والوجود والوجوب، والتجربة والتعالي. وكل هذه المقولات ثنائيات تتبادل التفاعل، ولكنها أيضاً تتبادل التناقض. والحقيقة أنها تخضع سراً لقانون يمكن أن نسميه بقانون «الاستعارة الملبسية». ما هو المعيار في كل هذه الثنائيات؟ هل هو الطبيعة بوصفها مظهراً، أي الكساء الخارجي للطبيعة، أم هو «قوام» الطبيعة الحقيقي في داخلها؟ لن نستطيع الوصول إلى جواب عن هذا السؤال، لأن الاستعارة الملبسية بطبيعتها تقيس الملابس على القوام، وتقيس القوام على الملابس أيضاً. وهذا ما يتضح في عنوان كتاب لأحد المتأثرين بفلسفة كانط، أعني كتاب «الخياط وقد أعيدت خياطته» لكارلايل[1].

* * * *

(١) في الثقافة العربية نكتة قديمة عن ازدواجية «الاستعارة الملبسية». فقد خاط أحد الخياطين، وكان كريم العين، قباءاً لبشار بن برد الشاعر، وحين لبسه، وجد أنه قصير من جهة وطويل من جهة، فقال للخياط: سأقول فيك بيتاً مثل ثوبك، لا تعرف أهو مدح أم هجاء، وقال:

خاط لي زيد قباء ليت عينيه سواء

ترجمت هذا الكتاب عن خمس ترجمات إنجليزية. كنت منذ نهاية التسعينات قد ترجمت بعض الأجزاء من الفصول الأولى استناداً إلى الترجمتين: الأولى التي صدرت عام ١٨٩٢ بقلم برنارد، والثانية بقلم ميردث وقد صدرت عام ١٩٥٢ عن جامعة أوكسفورد. لكني لم أكن أعتبر ترجماتي هذه سوى تمارين في قراءة النص. فأهملتها حتى طلب إلي الصديق خالد المعالي، بعد أن اعتذر منه آخرون عن جسامة المهمة، حينئذ أقبلت على أوراقي القديمة أعيد النظر فيها. ولما كانت قد صدرت ترجمة بول غروير وإريك ماثيوس عن جامعة كامبرج عام ٢٠٠٠، فقد اتخذتها أصلاً جديداً لعملي. وفي عام ٢٠٠٧ كنت قد انتهيت تماماً من المشروع، لكن ترجمة أخرى جديدة صدرت عن جامعة أوكسفورد، فطفقت أراجع الكتاب وفقاً لها. وهناك ترجمة خامسة لم أطلع عليها إلا بعد الفراغ النهائي من العمل تماماً. وكان الأصل الألماني في طبعة ركلام، الذي تفضل عليَّ الصديق المعالي بنسخة منه ماثلاً أمامي دائماً، أعود إليه بمعونة المعاجم.

خلال فترة الإعداد لهذه الترجمة صدرت ترجمة عربية لكتاب «نقد ملكة الحكم» بقلم د. غانم هنا، وقد تفضل عليَّ الأخ المعالي بنسخة منها. وقد ترددت في طي ما أنجزته، حتى اقتنعت أخيراً بأنني أنا نفسي ترجمته عن خمس ترجمات. فضلاً عن ذلك فقد تُرجِم كتاب «نقد العقل الخالص» مرتين إلى العربية من قبل، وترجم كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ثلاث مرات، وترجم «مشروع السلام الدائم» مرتين. ولا غضاضة في صدور ترجمة أخرى، ما دامت كل ترجمة في نهاية الأمر هي قراءة لمترجمها.

لا يحق لي أدبياً ولا أخلاقياً أن أتطرق للترجمة العربية، وأنا أعرف مقدار الصعوبة التي يواجهها المترجم. لذلك أشيد بترجمة الأستاذ المترجم، غير أني أود الإشارة إلى خلل اصطلاحي يتخلل الكتاب بكامله. فقد رأينا أن كانط يميز بين الغرضية، التي يرى أنها إمكان استخدام الأشياء لتحقيق أغراض كجزء من

ملكة الحكم التأملية، بينما هو يعترض بقوة على الغائية، التي ترى إمكان تصور غايات توجد لتحقيقها الأشياء. غير أن هذا التمييز يغيب غياباً مطلقاً في الترجمة العربية. والسبب أن الترجمة نقلت كلا المصطلحين بكلمة (الغائية)، فصار يبدو للقارئ أنه يقرأ وصفاً حيادياً للغائية في الجزء الأول من الكتاب، (وهو في الحقيقة وصف للغرضية)، ويقرأ انتقاداً لها في الجزء الثاني منه[1].

تشتمل الترجمة التي بين يدي القارئ على نص ما يُعرف بـ «المقدمة الأولى»، وهو مقدمة كان كانط قد كتبها لكتابه، لكنه قبل أن يدفعه إلى الطبع عدل عنها لطولها، وبعث بها إلى بعض تلاميذه. وقد نشر هؤلاء مقتطفات منها. لكنها لم تنشر كاملة حتى وقت متأخر جداً. لذلك تخلو منها أغلب طبعات الكتاب وترجماته، مع أهميتها الفائقة في توضيح بعض أفكاره.

ختاماً أتمنى أن أكون قد وفقت في ترجمة هذا العمل.

---

(١) تنبغي الإشارة إلى أن الأستاذ المترجم لم يكن أول من جمع بين المصطلحين، فقد سبقه إلى ذلك الأستاذ أسامة الحاج مترجم كتاب ديلوز: فلسفة كانط النقدية، المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٧. ولا يتوفر لدي الأصل الفرنسي للكتاب، لكني لدى العودة إلى الترجمة الإنجليزية، وهي ترجمة كتب لها ديلوز مقدمة خاصة، وجدت أن المترجمين يميزان بوضوح بين الغرضية والغائية. انظر:
Gilles Deleuze, Kant's Critical Philosophy, trans. by Tomlinson and Habberjam, University of Minnesota Press, 1984.

المقدمة الأولى

(١)
حول الفلسفة منظومةً

إذا كانت الفلسفة منظومة للمعرفة العقلية من خلال المفاهيم، فهذا يكفي أصلاً لتمييزها عن نقد العقل الخالص، إذ برغم أن هذا الأخير ينطوي على بحث فلسفي في إمكانية هذا النوع من المعرفة، فإنه لا ينتمي إلى مثل هذه المنظومة، بل يبرز فكرة هذه المنظومة ويتفحصها في المقام الأول.

ويجب أن نبدأ من تقسيم المنظومة إلى قسميها الصوري والمادي، الذي يهتم الأول منهما (المنطق) فقط بصورة التفكير في منظومة من القواعد، بينما يتأمل (القسم الواقعي) الثاني على نحو نسقي بالموضوعات التي يتم التفكير بها بقدر ما تكون المعرفة العقلية لها ممكنة من خلال المفاهيم.

والآن فإن هذه المنظومة الواقعية للفلسفة نفسها، استناداً إلى تمييز موضوعاتها الأصلي واختلافها الجوهري، القائم عليها، في مبادئ علم ينطوي عليها، لا يمكن تقسيمها إلا إلى فلسفة **نظرية** وفلسفة **عملية**؛ وهكذا ينبغي أن يكون القسم الأول فلسفة الطبيعة، والقسم الثاني فلسفة الأخلاق، وفي حين يمكن أن يحتوي الأول على مبادئ تجريبية، فإن الثاني لا يحتوي أبداً إلا على مبادئ خالصة قبلياً (ما دامت الحرية لا يمكنها مطلقاً أن تكون موضوعاً للتجربة).

غير أن هناك التباساً كبيراً، ضاراً جداً بالطريقة التي يتم بها تناول العلم نفسه، يتعلق بمعنى الصفة (عملي) الذي يتيح لنا اعتبار شيء ما **فلسفة عملية**. والحقيقة أن إدارة الدولة والاقتصاد السياسي وقواعد إدارة المنازل وكذلك قواعد السلوك العام واللياقة، والتوجيهات المتعلقة بالصحة والغذاء، لكل من الجسم والنفس معاً، (ولم لا تضم القائمة التجارات والفنون أيضاً؟)، كل هذه الموضوعات كان يُعتقد أن بالإمكان اعتبارها فلسفة عملية، لأنها تحتوي جميعاً على قضايا عملية كثيرة وكبيرة. ولكن في حين تختلف القضايا العملية اختلافاً أكيداً عن القضايا النظرية، التي تنطوي على إمكانية الأشياء وتحديدها، بالطريقة التي نتمثلها بها، فإنها لا تختلف عنها في محتواها، باستثناء القضايا التي تتناول **الحرية** تحت قوانين. وكل ما تبقى ليس سوى تطبيقات لنظرية طبيعة الأشياء على الطريقة التي يمكن لنا أن نولدها بها وفق مبدأ، أي إمكانيتها التي نتمثلها ناجمة عن فعل إرادي (ينتمي إلى الأشياء الطبيعية أيضاً). وهكذا فإن حل المشكلة في الميكانيكا في العثور على الأطوال الخاصة بذراعي عتلة تكون من خلالها قوة معينة في حالة توازن مع وزن معين، يعبَّر عنه بالطبع كصيغة عملية، لكنه لا يحتوي على أكثر من القضية النظرية في أن طول الذراعين يتناسب عكسياً مع القوة والوزن، إذا كان هذان الاثنان متوازنين؛ وهذه العلاقة فقط، بقدر ما يتعلق الأمر بأصلها، تمثَّل ممكنة من خلال سبب يكون الأساس المحدِّد له هو **تمثُّل** تلك العلاقة (باختيارنا). ويصح الشيء نفسه تماماً على جميع القضايا العملية التي تهتم فقط بإنتاج الموضوعات. إذا قدم أحدٌ توجيهات لتطوير السعادة وناقش، على سبيل المثال، ما ينبغي أن يفعله المرء لكي يكون سعيداً، إذاً فالشروط الداخلية فقط لإمكانية السعادة ـ كالتوسط واعتدال الميول حتى لا تتحول إلى انفعالات جامحة ـ هي التي يتم تمثلها باعتبارها تتصل بطبيعة الموضوع، بالإضافة إلى الطريقة التي ننتج بها هذا التوازن من خلال جهودنا، وبالنتيجة فإن كل هذا مستمد مباشرة من العلاقة بين نظرية الموضوع ونظرية طبيعتنا (نحن أنفسنا كسبب): وما دام التوجيه العملي

هنا يختلف عن التوجيه النظري في صيغته وليس في محتواه، فلا حاجة إذاً لنمط خاص من الفلسفة للبحث في ارتباط هذا الأساس بنتائجه. وبوجيز العبارة، فإن جميع القضايا العملية التي تستمد ما يمكن أن يحدث في الطبيعة من ملكة اختيارنا كسبب تنتمي إلى الفلسفة النظرية، كمعرفة للطبيعة؛ ولا تتميز تميزاً خاصاً بمحتواها عن القضايا السابقة إلا تلك القضايا التي تضفي على الحرية قانونها. ويمكن للمرء أن يقول عن الأولى إنها تشكل القسم العملي من **فلسفة الطبيعة**، لكن الثانية تشكل أساس **فلسفة عملية** خاصة.

ملاحظة

من المهم جداً تقسيم الفلسفة على وجه الدقة إلى أقسامها، وألا يتم لتحقيق هذه الغاية تضمين أقسام الفلسفة، كمنظومة، ما هو مجرد نتيجة أو تطبيق لها في حالات معينة وبالتالي لا يحتاج إلى مبادئ خاصة.

تتميز القضايا العملية عن القضايا النظرية إما فيما يتعلق بمبادئها أو نتائجها. وفي الحالة الثانية لا تشكل قسماً خاصاً من العلم، بل تنتمي إلى العلم النظري، بوصفها نوعاً خاصاً من نتائجه. والآن تختلف إمكانية الأشياء وفق قوانين طبيعية اختلافاً جوهرياً من حيث المبدأ عن إمكانيتها وفق قوانين الحرية. بيد أن هذا التمييز لا يكمن في كوننا في الحالة الأولى نضع السبب في إرادة ما، بينما نضعه في الحالة الثانية خارج الإرادة في الأشياء نفسها. لأنه حتى لو لم تتبع الإرادة أي مبادئ أخرى سوى تلك المبادئ التي يتناول بوساطتها الفهم إمكانية الموضوع وفقها، كمجرد قوانين للطبيعة، فإن القضايا التي تحتوي على إمكانية الموضوع من خلال سببية ملكة الاختيار تظل بالإمكان تسميتها قضايا عملية، لكنها مع ذلك لا تتميز كلها من حيث المبدأ عن القضايا النظرية المتعلقة بطبيعة الأشياء، بل يجب بالأحرى أن تستمد محتواها من الأخيرة بغية أن تظهر تمثل موضوع في الواقع.

لذلك فالقضايا العملية، التي يعنى محتواها فقط بإمكانية موضوع متمثل (من

خلال فعل إرادي) هي تطبيقات لمعرفة نظرية كاملة وحسب ولا يمكنها أن تشكل قسماً خاصاً من علم. فوجود هندسة عملية، كعلم مستقل، هراء غير معقول، مهما تعددت القضايا العملية التي ينطوي عليها هذا العلم الخالص، ويتطلب أكثرها، من حيث هي مشكلات، تعليماً خاصاً لحلولها. مشكلة بناء مربع بخط معين وزاوية قائمة هي قضية عملية، لكنها نتيجة خالصة للنظرية. وفن مسْح الأراضي (agrimensoria) لا يمكنه أبداً أن يحمل اسم **هندسة عملية** ويسمى قسماً خاصاً من الهندسة بشكل عام، بل هو ينتمي إلى حواشي الأخير، أعني تحديداً استعمال هذا العلم في الأمور العملية(*).

وحتى في علم للطبيعة، بقدر ما يستند إلى مبادئ تجريبية، تحديداً في الفيزياء بمعناها الدقيق، فإن الإجراءات العملية لاكتشاف قوانين الطبيعة الخفية، تحت اسم الفيزياء التجريبية، لا يمكنها أبداً أن تسوّغ تسمية فيزياء عملية (لا تقل عن سابقتها لامعقولية) كجزء من الفلسفة الطبيعية. لأن المبادئ نفسها التي نجري وفقها التجارب يجب أن تُستقى من معرفة الطبيعة، وبالتالي من النظرية. ويصح الشيء نفسه تماماً على الوصايا العملية التي تتعلق بالتوليد الإرادي لحالة ذهنية معينة في داخلنا (كاستثارة الخيال أو ترويضه، أو إشباع الميول أو إخضاعها). فما من **علم نفس** عملي كقسم خاص من فلسفة الطبيعة الإنسانية. لأن مبادئ إمكانية حالته، المولدة عن طريق الفن، لا بد أن تكون مستعارة من مبادئ إمكانية تحديداتنا لتكوين طبيعتنا الخاصة، وبالرغم من أن

(*) يبدو أن هذا العلم الخالص والجليل للسبب نفسه يرهن بعضاً من كرامته إذا اقتنع أنه، كهندسة أولية، يحتاج إلى أدوات، حتى لو كانت أداتين فقط، لبناء مفاهيمه، وهما تحديداً البوصلة والمسطرة، وأبنيته وحدها تسمى (هندسية)، بينما تسمى أبنية الهندسة العليا (آلية)، ما دامت هناك حاجة تقتضي لبناء مفاهيم هذا الأخير وجود آلات معقدة. لكن المقصود من الأولى ليس الأدوات الحقيقية (circinus et regula)، التي لا تستطيع أن تضفي على هذه هيئات بدقة رياضية، بل المقصود منها أن تدل على أبسط أنواع عرض الخيال قبلياً، وهذا ما لا يمكن لأية أداة أن تحققه.

هذه المبادئ تنطوي على قضايا عملية، فإنها تظل لا تشكل قسماً عملياً من علم النفس التجريبي، لأنها لا تمتلك أية مبادئ خاصة، بل فقط تنتمي إلى حواشيه.

وعلى وجه العموم، فإن القضايا العملية (سواء أكانت خالصة قبلياً أو تجريبية)، إذا كانت تتضمن مباشرة إمكانية موضوع ما من خلال ملكة اختيارنا، تنتمي دائماً إلى معرفة الطبيعة وإلى القسم النظري من الفلسفة. وحدها القضايا التي تقدم مباشرةً تحديدات فعل ما بوصفها ضرورية فقط من خلال تمثل صورته (وفق القوانين بوجه عام) بصرف النظر عن المحتوى المادي للموضوع الذي يراد تحقيقه، تستطيع ويجب أن تمتلك مبادئها الخاصة (في فكرة الحرية)؛ وبالرغم من أنها تقيم مفهوم موضوع الإرادة (الخير الأسمى) على هذه المبادئ نفسها، فإنها تظل تنتمي وعلى نحو غير مباشر فقط، أي كنتيجة، إلى الأمر العملي (الذي يسمى من هنا فصاعداً بالأخلاقي). زد على ذلك، أنه لا يمكن التوصل إلى إمكانية الخير الأسمى عن طريق معرفة الطبيعة (النظرية). وبالتالي تنتمي هذه القضايا وحدها إلى قسم خاص من منظومة المعارف العقلية، تحت اسم الفلسفة العملية.

وتجنباً للغموض والالتباس، يمكن تسمية جميع القضايا العملية الأخرى، مهما يكن العلم الذي تقترن به، بالقضايا **التقنية** بدلاً من القضايا العملية. لأنها تنتمي إلى فن تحقيق ما يرغب المرء في أن يوجد، وهو أمر يكون دائماً، في حالة نظرية كاملة، مجرد نتيجة مترتبة، وليس قسماً قائماً بذاته لأي نوع من الوصايا. بهذه الطريقة، تنتمي جميع وصايا البراعة إلى **التقنية**[*]، وبالتالي إلى

(*) هذا هو المكان المناسب لتصحيح خطأ ارتكبته في (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق). فبعد أن قلت إن إلزامات البراعة لا تأمر إلا شرطياً، تحت شرط غايات ممكنة وحسب، أي غايات **احتمالية** (problematic)، دعوت مثل هذه الوصايا العملية بالأوامر الاحتمالية، وهو تعبير يشف عن تناقض بالتأكيد. وكان ينبغي أن أسميها بالأوامر **التقنية**، أو أوامر الفن. والأوامر العملية، أو قوانين الحصافة والفطنة، التي تأمر بشرط غاية فعلية وبالتالي غاية ضرورية ذاتياً، تبرز أيضاً تحت الأوامر التقنية (إذ ما هي الحصافة سوى البراعة في القدرة على استعمال الناس وميولهم ومنازعهم الطبيعية لمقاصد المرء الخاصة؟). فقط لأن الغاية التي نعزوها لأنفسنا وللناس الآخرين، وهي=

المعرفة النظرية بالطبيعة بوصفها نتائج تترتب عليها. غير أننا سنستخدم تعبير «التقنية» أيضاً حيث تكون موضوعات الطبيعة **يُحكم عليها وكأن** إمكانيتها تعتمد على الفن، وهي حالة لا تكون فيها الأحكام نظرية ولا عملية (بالمعنى الذي استخلصناه تواً)، ما دامت لا **تحدد** شيئاً بصدد تكوين الموضوع ولا الطريقة التي نولده بها؛ بل يُحكم من خلالها على الطبيعة نفسها، ولكن فقط وفق المماثلة مع فن، والحقيقة في علاقة ذاتية بملكة معرفتنا، وليس في علاقة موضوعية بالموضوعات. وهنا نحن لا نصف في الحقيقة هذه الأحكام نفسها بأنها تقنية، بل إن ملكة الحكم، هي التي تقوم على قوانينها، ووفقها سنسمي الطبيعة أيضاً تقنية؛ وما دامت هذه التقنية لا تتضمن قضايا محدِّدة موضوعياً، فإنها لا تشكل أي قسم من الفلسفة المذهبية، بل جزءاً من نقد ملكتنا في المعرفة وحسب.

(٢)

حول منظومة ملكات المعرفة العليا التي تشكل أساس الفلسفة

إذا لم تتعلق المسألة بتقسيم الفلسفة، بل بملكة المعرفة عندنا قبلياً من خلال المفاهيم (أعني بملكتنا المعرفية العليا)، أي نقد العقل الخالص، ولكن منظوراً إليه فقط من خلال ملكته في التفكير (حيث لا يؤخذ بالاعتبار النوع الخالص من العيان)، حينئذ يقع التمثل النسقي لملكة التفكير في ثلاثة أقسام، هي، أولاً:

= تحديداً غاية سعادة المرء، لا يمكن اعتبارها ضمن الغايات الاعتباطية المجردة، فيحق لنا أن نطلق على هذه الأوامر التقنية تسمية خاصة؛ لأن المهمة لا تقتضي أن نحدد وسيلة تنفيذ الغاية وحسب، كما في الأوامر التقنية، بل أيضاً أن نحدد ما يشكل الغاية نفسها (السعادة)، في حين أن هذا أمر تفترض معرفته أصلاً في حالة الأوامر التقنية العامة.

[انظر: كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ٢٠٠٢، ص ٨٠ ـ ٨٤].

ملكة **معرفة الكلي** (القوانين)، وهي **الفهم**؛ وثانياً، **ملكة إدراج ما هو خاص** تحت ما هو عام، وهي **ملكة الحكم**؛ وثالثاً، ملكة **تحديد** ما هو خاص من خلال العام (الاشتقاق من مبادئ)، أي **العقل**.

ونقد العقل النظري الخالص، المكرس لمصادر كل معرفة قبلياً (وبالتالي أيضاً للجانب العياني الذي ينتمي للعقل)، يعطي قوانين **الطبيعة**، بينما يعطي نقد العقل العملي قوانين **الحرية**، وهكذا يبدو أن المبادئ القبلية للفلسفة بأسرها تم الاهتمام بها تماماً.

لكن إذا كان الفهم يعطي قبلياً قوانين الطبيعة، ويعطي العقل في المقابل قوانين الحرية، فقد نتوقع من خلال المماثلة أن ملكة الحكم، التي تتوسط في العلاقة بين هاتين الملكتين، ستضيف مثلهما مبادئها الخاصة قبلياً وربما تقيم أساساً لقسم خاص من الفلسفة، برغم أن الفلسفة كمنظومة تستطيع أن تتكون من قسمين فقط.

بيد أن ملكة الحكم هي ملكة معرفة من الخصوصية، وعدم الاستقلال، بحيث إنها لا تقدم أية مفاهيم، مثل الفهم، ولا أية أفكار، مثل العقل، عن أي موضوع على الإطلاق، ما دامت ملكة للتصنيف تحت مفاهيم مستعارة من مكان آخر. وهكذا إذا وجد مفهوم أو قاعدة يُنشأ في الأصل عن ملكة الحكم، فينبغي أن يكون مفهوماً عن الأشياء **في الطبيعة بقدر ما تتوافق الطبيعة مع ملكة الحكم عندنا**، وبالتالي مفهوماً عن خاصية للطبيعة لا نستطيع أن نكوّن عنها أي مفهوم سوى أن تنظيمها يتوافق مع ملكتنا في إدراج القوانين الجزئية تحت قوانين كلية غير معطاة؛ وبعبارة أخرى، ينبغي أن يكون هذا مفهوم غرضية الطبيعة ليوسع من قدرتنا على معرفة الطبيعة، ما دمنا يجب أن نكون قادرين على الحكم بأن الجزئي مندرج تحت الكلي، وندرجه تحت مفهوم عن الطبيعة.

والحال أن مفهوماً من هذا النوع هو مفهوم عن التجربة **كمنظومة وفق قوانين تجريبية**. إذ بالرغم من أن التجربة تشكل **منظومة وفق قوانين متعالية**

(ترنسندنتالية)، تحتوي على شرط إمكانية التجربة بشكل عام، يظل من الممكن وجود **كثرة لامتناهية** من القوانين التجريبية **وتباين كبير في صور** الطبيعة، ينتمي إلى تجربة جزئية، بحيث إن مفهوم المنظومة وفق هذه القوانين التجريبية سيبدو بالضرورة غريباً على الفهم، وحينئذ لا يمكن تصور إمكانية مثل هذه الكلية، ناهيك عن ضرورتها. مع ذلك، فإن التجربة الجزئية، المتواشجة الأواصر بعمق وفق مبادئ ثابتة، تقتضي أيضاً هذا الارتباط النسقي للقوانين التجريبية، التي يصير من خلالها بالإمكان لملكة الحكم أن تصنف الجزئي تحت الكلي، مهما يكن تجريبياً، وترتقي إلى أسمى القوانين التجريبية وصور الطبيعة المقابلة لها، وهكذا تعتبر **مجموع** التجارب الجزئية منظومة لها؛ لأنه من دون هذا الافتراض الأولي لا يوجد ارتباط قانوني عميق(*)، أي لا يمكن التوصل إلى وحدة تجريبية لهذه التجارب.

هذه القانونية العارضة في ذاتها (وفق جميع مفاهيم الفهم)، التي تفترضها ملكة الحكم عن الطبيعة وتسلم بها فيها (فقط لمنفعتها الخاصة) هي الغرضية الصورية للطبيعة، التي نفترضها فيها ببساطة، ولكنها لا تشكل أساساً لمعرفة نظرية بالطبيعة ولا مبدأً عملياً للحرية، بل توفر مبدأً للحكم على الطبيعة والبحث فيها

(*) إمكانية التجربة بشكل عام هي إمكانية المعارف التجريبية كأحكام تركيبية. ولذلك لا يمكن اشتقاقها تحليلياً من مجرد مقارنة للإدراكات (كما يعتقد في العادة)، لأن جمع إدراكين مختلفين في مفهوم موضوع (لمعرفته) هو عملية تأليف، لا يجعل من معرفة تجريبية، أي تجربة، ممكنة إلا وفق مبادئ وحدة تركيبية للظواهر، أي وفق المبادئ التي تسمح لها بأن تُنقل تحت المقولات. والآن تشكل هذه المعارف التجريبية، وفق ما تشترك به بالضرورة (وهو تحديداً تلك القوانين المتعالية للطبيعة)، وحدة تأليفية للتجربة كلها، لكنها ليست الوحدة التركيبية للتجربة كمنظومة تترابط فيها القوانين التجريبية، حتى فيما يتعلق بما هو مختلف فيها (وحيث يمكن أن يستمر تعددها إلى ما لانهاية)، تحت مبدأ واحد. أما ما هي المقولة فيما يخص أية تجربة جزئية، فتقوم مقام غرضية الطبيعة أو تناسبها مع ملكة الحكم (حتى فيما يتعلق بقوانينها الجزئية)، التي يتم تمثلها وفقها ليس فقط بوصفها قوانين آلية، بل أيضاً بوصفها قوانين تقنية؛ وهو مفهوم لا يحدد دون ريب الوحدة التركيبية موضوعياً، مثلما تفعل المقولة، لكنه يوفر ذاتياً المبادئ التي تنفع كخيوط هداية لبحثنا في الطبيعة.

فيما يتعلق بالقوانين العامة التي ننظم فيها حالات التجربة الجزئية بغية تحقيق ارتباط نسقي تقتضيه التجربة المتماسكة ولدينا قبلياً أساس لافتراضه.

لذلك فالمفهوم الذي يصدر أصلاً عن ملكة الحكم وينتمي لها بشكل خاص هو مفهوم الطبيعة بوصفها **فناً**، أو بعبارة أخرى، مفهوم **تقنية** الطبيعة فيما يتعلق بقوانينها **الجزئية**، وهذا المفهوم لا يوفر الأساس لأية نظرية، ولا ينطوي على أية معرفة بالموضوعات وتكوينها، أكثر مما ينطوي عليه المنطق، بل يعطي فقط مبدأ للمضي قدماً وفق قوانين التجربة، التي يكون البحث في الطبيعة ممكناً من خلالها. لكن هذا لا يثري معرفتنا بالطبيعة بأي قانون موضوعي جزئي، بل يوفر فقط أساساً لمسلمةٍ لملكة الحكم، تكون وظيفتها تحديداً أن تراقب الطبيعة وفقها وبالتالي أن توحد صور الطبيعة.

هكذا لا تكتسب الفلسفة، من حيث هي منظومة مذهبية لمعرفة الطبيعة والحرية معاً، قسماً جديداً؛ لأن تمثل الطبيعة فناً هو مجرد فكرة، تنفع كمبدأ فقط بالنسبة إلى الذات، من أجل البحث في الطبيعة، وتمكنها من تقديم ترابط نسقي في مجموع القوانين التجريبية بما هي كذلك، بقدر ما نعزو للطبيعة علاقة بهذه الحاجة عندنا. في المقابل، فإن مفهومنا عن تقنية الطبيعة، كمبدأ استكشافي في الحكم عليها، سينتمي إلى نقد ملكتنا في المعرفة، وهو يدل على المناسبة التي يجب أن نكوّن بها مثل هذا التمثل لأنفسنا، وإلى الأصل الذي تمتلكه هذه الفكرة، وما إذا كان يمكن العثور عليه في مصدر قبلي، وكذلك ما مدى وحدود استعماله؛ بوجيز العبارة، سينتمي هذا البحث إلى منظومة نقد العقل الخالص، وليس إلى الفلسفة المذهبية.

(٣)

حول منظومة جميع ملكات العقل الإنساني

يمكننا أن نردّ جميع ملكات العقل الإنساني من دون استثناء إلى ثلاث: **ملكة**

المعرفة، والشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة. والحقيقة أن الفلاسفة، الذين يستحقون الإطراء في غير هذا الموضع لعمق طريقتهم في التفكير، قد سعوا إلى تفسير هذا التمييز باعتباره مجرد وهم واختزلوا جميع الملكات في ملكة المعرفة وحدها. ولكن يمكن البرهنة بسهولة، ولقد كان مفهوماً أصلاً لبعض الوقت، أن محاولة إضفاء الوحدة على تعدد الملكات ـ وإن تكن محاولة أُنجزت بروح فلسفية أصيلة ـ أمرٌ عقيم. إذ يبقى دائماً هناك اختلاف كبير بين التمثلات التي تنتمي للمعرفة، بقدر ما ترتبط فقط بالموضوع ووحدة شعورنا به، وكذلك بين العلاقة الموضوعية التي تنتمي فيها هذه التمثلات إلى ملكة الرغبة حين تعتبر السبب في واقعية الموضوع، والتمثلات التي تقف فقط في علاقة مع الموضوع، حيث تقدم أسسه لمجرد الإبقاء على وجوده في الذات، فتعتبر من هذه الجهة في علاقة بالشعور باللذة؛ وليست هذه الأخيرة معرفة على الإطلاق، ولا تقدم معرفة، بالرغم من أنها تسلم بمثل هذه المعرفة كأساس محدِّد.

وبالتأكيد فإن الارتباط بين معرفة موضوع ما والشعور باللذة أو الألم في وجوده، أو تحديد ملكة الرغبة لتوليده أمر قابل للمعرفة تجريبياً؛ ولكن ما دام هذا الارتباط لا يقوم على أي مبدأ قبلي، فإن قوى العقل لا تشكل إلا **مجموعاً**، وليس منظومة. والحال أننا نستطيع بالتأكيد أن ننتج قبلياً ارتباطاً بين الشعور باللذة والملكتين الأخريين، وإذا ربطنا معرفة قبلياً، هي تحديداً المفهوم العقلي للحرية، بملكة الرغبة كأساس محدد لها، فإننا نستطيع أن نكتشف في الوقت نفسه ذاتياً داخل هذا التحديد الموضوعي شعوراً باللذة متضمناً في تحديد الإرادة. لكن ملكة المعرفة لا ترتبط بملكة الرغبة بهذه الطريقة من خلال اللذة أو الألم، ما دامت هذه اللذة لا تصدر عن هذه الملكة الأخيرة، ولكن إما أنها تأتي بعد تحديدها أو ربما لا تكون سوى إحساس بقابلية الإرادة أن تتحدد بالعقل نفسه؛ ولذلك فاللذة ليست شعوراً خاصاً أو صورة فريدة من التقبل الذي يقتضي ميداناً خاصاً تحت خواص العقل. وما

دام تحليل ملكات العقل بوجه عام يكشف باستمرار عن شعور بلذة تكون مستقلة عن أي تحديد لملكة الرغبة، التي تستطيع أن توفر أساساً لتحديد هذه الأخيرة، فإن الارتباط بين هذه الملكة والملكتين الأخريين داخل منظومة واحدة يعني أن هذا الشعور باللذة، شأنه شأن الملكتين الأخريين، يستند إلى مبادئ قبلية ولا يستند إلى مجرد مبادئ تجريبية. وهكذا من أجل فكرة الفلسفة كمنظومة، إن لم تبق كمذهب، نحتاج إلى **نقد الشعور باللذة أو الألم**، ما دام لا يتأسس تجريبياً.

والآن ما دامت **ملكة المعرفة** وفق المفاهيم لديها مبادئُها قبلياً في الفهم الخالص (في مفهومها عن الطبيعة)، **وملكة الرغبة** في العقل الخالص (في مفهومها عن الحرية)، وتبقى بين خواص الذهن بشكل عام ملكة وسيطة أو ملكة التقبل، وهي تحديداً **الشعور باللذة أو الألم**، تماماً كما تبقى بين ملكات المعرفة العليا ملكة وسيطة، هي تحديداً ملكة الحكم. أفليس من الطبيعي أن نتصور أن الأخيرة تحتوي على مبادئها قبلياً بالنسبة إلى الأولى؟

ومن دون القطع بأي شيء بصدد إمكانية هذا الترابط، نستطيع بالتأكيد أن نتعرف هنا على نوع من التناسب بين ملكة الحكم والشعور باللذة، ينفع بوصفه الأساس المحدد للأخيرة أو نجد مثل هذا الأساس فيها، إذ في حين يربط الفهم والعقل، **في تقسيم ملكة المعرفة من خلال المفاهيم**، تمثلاتهما بالموضوعات، بغية اكتساب مفاهيم عنها، فإن ملكة الحكم لا ترتبط إلا بالذات ولا تنتج أية مفاهيم عن الموضوعات لذاتها وحدها. وعلى غرار هذا، في حين ينطوي كل من ملكة المعرفة وملكة الرغبة، **في تقسيم قوى العقل بشكل عام**، على علاقة موضوعية بالتمثلات، فإن الشعور باللذة والألم، في المقابل، هو فقط إمكانية تقبل تحديد الموضوع، حتى إذا أرادت ملكة الحكم أن تحدد أي شيء لذاتها وحدها، فلن يكون سوى الشعور باللذة، وبالعكس، إذا أراد هذا الشعور أن يمتلك أي مبدأ قبلياً على الإطلاق، فلن يعثر عليه إلا في ملكة الحكم.

(٤)

حول التجربة بوصفها منظومة بالنسبة إلى ملكة الحكم

لقد لاحظنا في «نقد العقل الخالص» بأن كلية الطبيعة من حيث هي مجموع موضوعات التجربة بأسرها تشكل منظومة وفق قوانين متعالية، هي تحديداً القوانين التي يعطيها الفهم نفسه قبلياً (لأن الظواهر يجب أن تشكل التجربة، بقدر ما تأتلف في شعور واحد). ولهذا السبب عينه، يجب أن تشكل التجربة أيضاً فكرياً منظومة من المعارف التجريبية الممكنة وفق قوانين كلية وكذلك جزئية، بقدر ما يكون هذا أمراً ممكناً في الأقل من حيث المبدأ. وهذا ما تقتضيه وحدة الطبيعة تحت مبدأ الارتباط العميق لكل شيء يدخل في مجموع الظواهر كلها. وإلى هذا الحد يجب أن نعتبر التجربة بشكل عام منظومة تحت قوانين متعالية للفهم، وليست مجرد مجموع واحد.

لكن لا يستتبع هذا أن الطبيعة كمنظومة يمكن أن **تحيط بها** ملكة المعرفة الإنسانية وفق قوانين تجريبية كذلك، وأن الترابط النسقي العميق للظواهر في تجربة واحدة، وبالتالي التجربة نفسها كمنظومة، أمر ممكن بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية. لأن تنوع القوانين التجريبية وتعددها من العظم بحيث يكون من الممكن لنا أن نربط الإدراكات إلى حد ما وفق القوانين الجزئية المكتشفة في مناسبات متباينة في تجربة واحدة، ولكن لا يمكن أبداً أن نوحد هذه القوانين التجريبية نفسها ونؤلف بينها تحت مبدأ مشترك، وكأن بالإمكان تماماً (في الأقل بقدر ما يخبرنا الفهم قبلياً) أن يكون تعدد هذه القوانين وتنوعها، بالإضافة إلى الصور الطبيعية المقابلة لها، عظيماً بصورة لا متناهية، ونحن نقف في مواجهة مجموع عشوائي خام لا يشف عن أثر منظومة من أي نوع كان، ومع ذلك يجب أن نسلم بوجود منظومة وفق قوانين متعالية.

ولأن **وحدة الطبيعة في الزمان والمكان** ووحدة التجربة الممكنة لنا متطابقان

وهما شيء واحد بعينه، ما دامت الأولى كلية مجرد ظواهر (أنواع من التمثلات) يمكن أن تكون لها واقعيتها الموضوعية في التجربة فقط، ويجب أن تكون التجربة ممكنة بوصفها منظومة تحت قوانين تجريبية، إذا كان علينا أن نفكر بالأولى كمنظومة (كما ينبغي أن نفعل حقاً). ولذلك فإنه **افتراض** متعالٍ، ضروري ذاتياً، أن هذا التنوع المرعب الذي لا ينتهي عند حد للقوانين التجريبية وتباين صور الطبيعة لا ينتمي للطبيعة، بل إن الطبيعة نفسها تنصاع للتجربة بوصفها منظومة تجريبية من خلال تماثلها مع القوانين الجزئية تحت قوانين أكثر عمومية.

والآن فإن هذا الافتراض هو المبدأ المتعالي لملكة الحكم. لأن هذه الملكة ليست فقط ملكة إدراج الجزئي تحت الكلي (الذي يُعطى مفهومه). بل هي أيضاً في المقابل ملكة العثور على الكلي للجزئي. غير أن الفهم، في **تشريعه** المتعالي للطبيعة، يتجاهل تعدد القوانين التجريبية بأسرها؛ ويتأمل فقط في شروط إمكانية التجربة بشكل عام بقدر ما يعني الأمر صورتها. لذلك لا نستطيع أن نعثر في الفهم على المبدأ المذكور عن تماثل قوانين الطبيعة الجزئية. وهكذا فإن ملكة الحكم وحدها، التي يقع على عاتقها وضع القوانين الجزئية تحت مبادئ أعلى، وإن كانت تظل تجريبية، وتعنى أيضاً بتعدد هذه القوانين تحت قوانين الطبيعة الكلية نفسها، هي التي يجب أن تأخذ هذا المبدأ أساساً لإجرائها. لأنه عند البحث بين صور الطبيعة، التي قد يظهر توافقها المتبادل مع قوانين مشتركة ولكن أسمى عرضياً تماماً عند ملكة الحكم، قد يكون عرضياً أكثر إذا أعارت **الإدراكات الفردية** نفسها وأسعفها الحظ بالصياغة وفق قانون تجريبي؛ لكن العرضية الأكبر تحدث إذا تناسبت كثرة القوانين التجريبية مع الوحدة النسقية لمعرفتنا بالطبيعة في تجربة ممكنة **متواشجة الأواصر كلياً**، ما لم نفترض عن طريق مبدأ قبلي، أن الطبيعة تمتلك صورة كهذه.

وجميع هذه الصيغ القائلة إن الطبيعة تسلك أقصر الطرق، **فهي لا تفعل شيئاً**

عبثاً، ولا تؤدي قفزات في كثرة الصور (*continuum formarum*)**، وهي غنية بالأنواع وفقيرة بالأجناس**، إلخ.. ليست سوى هذا التعبير المتعالي عن ملكة الحكم التي تسنُّ لنفسها مبدأ عن التجربة كمنظومة وبالتالي لحاجاتها الخاصة. والحقيقة أنه لا الفهم ولا العقل يستطيعان أن يسنّا مثل هذا القانون للطبيعة قبلياً. إذ بالرغم من أننا ربما نستطيع أن نرى أن الطبيعة تنصاع، في قوانينها الصورية الخالصة، لفهمنا (وبالتالي تصير موضوعاً للتجربة بشكل عام)، فيما يتعلق بتعدد قوانين الطبيعة الجزئية وتباينها، فإنها متحررة من جميع التقييدات التي تسنُّها ملكة المعرفة عندنا، والأمر مجرد افتراض من جانب ملكة الحكم، من أجل استعمالها الخاص وهي ترتقي دائماً من القوانين التجريبية الجزئية إلى قوانين أكثر عمومية وإن كانت تظل تجريبية، بغية التأليف بين القوانين التجريبية، التي تشكل أساس ذلك المبدأ. ولا يمكن بأية حال زحزحة هذا المبدأ لصالح التجربة، ففي ظل افتراضه فقط يمكن تنظيم التجارب بطريقة نسقية.

(٥)

حول ملكة الحكم التأملية

إما أن تُعتبر ملكة الحكم مجرد ملكة **للتأمل** في تمثل معطى، وفق مبدأ معين، لتوليد مفهوم يصير بالتالي ممكناً، أو ملكة **لتحديد** مفهوم ضمني من خلال تمثل **تجريبي** معطى. وهي في الحالة الأولى **ملكة الحكم التأملية**، وفي الحالة الثانية **ملكة الحكم المحدِّدة**. بيد أن **التأمل** (أو التفكر) يعني مقارنة تمثلات معينة وجمعها إما مع تمثلات أخرى غيرها أو مع ملكة الحكم لدينا، فيما يتعلق بمفهوم يصبح ممكناً. وملكة الحكم التأملية هي ما يُدعى أيضاً بالملكة الحاكمة (facultas diiudicandi). **والتأمل** (الذي يرد حتى لدى الحيوانات، وإن يكن بالغريزة فقط، أي ليس في علاقة بمفهوم ينبغي التوصل

إليه، بل في علاقة بميل ينبغي تحديده) يقتضي في حالتنا وجود مبدأ تماماً مثلما يقتضيه التحديد، الذي يقرر فيه المفهوم الضمني للموضوع قاعدة لملكة الحكم وبالتالي يؤدي دور المبدأ.

وقوام مبدأ التأمل في موضوعات الطبيعة المعطاة هو أن جميع الأشياء في الطبيعة يمكن العثور لها على مفاهيم محددة تجريبياً(*)؛ أي بعبارة أخرى، في جميع نتاجات الطبيعة يمكن دائماً للمرء أن يفترض صورة تكون ممكنة في ظل قوانين كلية يمكن لنا تصورها. لأننا إذا لم نفترض هذه ولم نضع معالجتنا للتمثلات التجريبية على هذا المبدأ، إذاً سيصير التأمل كله تأملاً اعتباطياً وأعمى ولن يُتوقع منه أي توافق مع الطبيعة.

وفيما يتعلق بالمفاهيم الكلية للطبيعة، التي يكون ممكناً تحتها مفهوم التجربة (من دون تحديد تجريبي جزئي)، تمتلك سلفاً التأمل كدليل لمفهوم عن الطبيعة بشكل عام، أي في الفهم؛ ولا تقتضي ملكة الحكم أي مبدأ خاص للتأمل، لكنها تخطط هذا قبلياً وتطبق هذه المخططات على أي تركيب تجريبي، لا

(*) لدى الوهلة الأولى، لا يبدو هذا المبدأ أشبه بقضية تركيبية متعالية، بل يبدو وكأنه تحصيل حاصل ينتمي إلى المنطق المجرد. لأن هذا الأخير يعلمنا كيف نقارن تمثلاً معيناً بتمثلات أخرى ونكوّن مفهوماً بتجريد ما يشترك به مع الأخريات، كسمة مميزة لاستعمالنا العام. لكن المنطق لا يقول لنا شيئاً حول ما إذا كان يجب على الطبيعة في كل موضوع أن تكشف أيضاً عن موضوعات أخرى يمكن مقارنتها به تتماثل معه من حيث الصورة؛ بل إن شرط إمكانية تطبيق المنطق على الطبيعة، كمنظومة لملكة حكمنا، يمكّن الكثرة، المنقسمة إلى أجناس وأنواع، من نقل جميع الصور الطبيعية التي يمكن أن نقابلها إلى مفاهيم (تتسم بعمومية تكثر أو تقل) من خلال المقارنة. والآن فإن الفهم يعلمنا بالتأكيد (وإن يكن ذلك من خلال مبادئ تركيبية أيضاً) كيف نفكر بجميع الأشياء في الطبيعة بوصفها متضمنة في **منظومة متعالية وفق مفاهيم قبلية** (المقولات)؛ وملكة الحكم (التاملية) وحدها، التي تبحث أيضاً عن تمثلات تجريبية، كهذه، يجب أن تفترض لهذا الغرض أن الطبيعة في تعددها اللانهائي قد اصطدمت بتقسيم ذاتها إلى أنواع وأجناس تجعل بالإمكان لملكة الحكم لدينا أن تجد التوافق بين الصور الطبيعية التي نقارنها ببعضها، وتتوصل إلى مفاهيم تجريبية، وترابطها، عند الارتقاء إلى مفاهيم أكثر عمومية، وإن كانت تظل تجريبية؛ أي أن ملكة الحكم تفترض مسبقاً منظومة للطبيعة تتوافق أيضاً مع القوانين التجريبية، وتتوافق قبلياً، وبالتالي عن طريق مبدأ متعالٍ.

يمكن لأي حكم تجربة أن يكون ممكناً من دونه على الإطلاق. وفي هذه الحالة، تكون ملكة الحكم هنا محدِّدة أيضاً في تأملها، وتنفع تخطيطيتها المتعالية في الوقت نفسه كقاعدة يمكن تحتها تصنيف العيانات التجريبية المعطاة.

أما فيما يتعلق بتلك المفاهيم التي ينبغي في المحل الأول العثور عليها من أجل عيانات تجريبية معينة، وتفترض قانوناً خاصاً للطبيعة، تكون وفقه وحده التجربة الجزئية ممكنة، فإن ملكة الحكم تقتضي مبدأ خاصاً وفي الوقت نفسه متعالياً لتأملها، ولا يستطيع المرء أن يحيل هذه الملكة بدورها على مفاهيم تجريبية معروفة أصلاً ويحوّل التأمل إلى مجرد مقارنة مع صور تجريبية لدى المرء مفاهيم عنها أصلاً. إذ يبقى السؤال قائماً كيف يستطيع المرء أن يرجو التوصل إلى مفاهيم تجريبية عما تشترك به مختلف الصور الطبيعية من خلال مقارنة الإدراكات، إذا كانت الطبيعة، بمقتضى التنوع الكبير لقوانينها التجريبية، قد فرضت (كما يمكن التفكير عادة) على هذه الصور الطبيعية هذا التنوع الكبير الذي تصبح معه كل مقارنة أو في الأقل جلها عديمة الجدوى لاكتشاف أي تماسك أو نسق متراتب للأنواع والأجناس تحتها. لأن كل مقارنة للتمثلات التجريبية، بغية الكشف في الأشياء الطبيعية عن قوانين تجريبية **وصور فردية** مقابلة لها، للكشف، بمقارنة هذه الصور بغيرها، عن **صور مقابلة نوعياً**، تفترض أن الطبيعة فيما يتعلق حتى بقوانينها التجريبية قد حافظت على اقتصاد معين يناسب ملكة الحكم عندنا، وعلى نوع من المشابهة بين صورها يمكن لنا أن نحيط به، وهذا الافتراض، كمبدأ قبلي لملكة الحكم، لا بدَّ أن يسبق كل مقارنة.

وهكذا تنطلق ملكة الحكم التأملية من بعض الظواهر، لكي تنقلها تحت مفاهيم تجريبية للأشياء الطبيعية المحدَّدة، ليس تخطيطياً، بل **تقنياً**، وليس كما لو أنها تعمل آلياً وحسب، كأداة، بل **فنياً**، وفق المبدأ العام ولكن في الوقت

نفسه المبدأ غير المحدد لترتيب غرضي للطبيعة في منظومة، كأنما تؤثرها ملكة الحكم لدينا، في تناسب قوانينها الجزئية (التي لا يمتلك الفهم شيئاً يقوله بصددها) مع إمكانية التجربة كمنظومة، وهو افتراض ليس لدينا من دونه أمل في العثور على طريق في متاهة كثرة القوانين الجزئية الممكنة. وهكذا تتخذ ملكة الحكم نفسُها من تقنية الطبيعة مبدأ تأملها قبلياً، دون أن تتمكن من تفسير هذا أو تحديده بدقة أكثر أو دون أن يتوفر لديها أساس موضوعي محدِّد لمفاهيم الطبيعة الكلية (من معرفة الأشياء في ذاتها)، بل فقط لكي تتمكن من التأمل وفق قوانينها الذاتية الخاصة بمقتضى حاجاتها، ولكن في الوقت نفسه بما ينسجم مع قوانين الطبيعة بوجه عام.

بيد أن مبدأ ملكة الحكم التأملية، الذي يتم فيه التفكير بالطبيعة كمنظومة وفق قوانين تجريبية، يجب اعتباره **مبدأ من أجل الاستعمال المنطقي لملكة الحكم**، ومن حيث أصله فهو مبدأ متعالٍ، لكنه ينفع فقط من أجل التأمل في الطبيعة قبلياً لمواءمتها مع **منظومة منطقية** لكثرتها تحت قوانين تجريبية.

تكمن الصورة المنطقية فقط في تقسيم مفاهيم معينة عامة (مثل مفهوم الطبيعة بشكل عام هنا) نفكر من خلالها وفق مبدأ معين، بالجزئي (وهو التجريبي هنا) في تعدديته باعتباره متضمناً في الكلي. وإذا ما انطلق المرء تجريبياً وارتقى من الجزئي إلى الكلي، فإلى هذا ينتمي **تصنيف** الكثرة، أي مقارنة فئات متعددة ببعضها، تقف كل فئة منها تحت مفهوم محدد، فإذا ما اكتملت من حيث السمة المشتركة، كان اندراجها تحت فئات أعلى (الأجناس)، حتى يصل المرء إلى المفهوم الذي يحتوي على مبدأ التصنيف بأسره (وهو الذي يشكل النوع الأعلى). وعلى العكس من ذلك، إذا بدأ المرء بالمفهوم الكلي، لكي ينزل إلى الجزئي من خلال تقسيم كامل، فيسمى هذا الإجراء **بتخصيص** الكثرة تحت مفهوم معين، ما دام الانتقال هنا من النوع الأعلى وصولاً حتى الأدنى (الأجناس والأنواع الفرعية) ومن الأجناس إلى الأجناس الفرعية. وبدلاً من

استخدام التعبير الدارج بأن المرء يجب أن يخصص الجزئي، فإن الأدق أن يقال إن المرء **يخصص المفهوم الكلي** ما دامت الكثرة تنضوي تحته. لأن الجنس (منظوراً إليه منطقياً) يبدو وكأنه المادة، أو الأساس الخام، الذي تشكله الطبيعة في أنواع وأنواع فرعية جزئية من خلال تحديدات متنوعة، وهكذا يمكن القول، بمماثلة مع استخدام هذه الكلمة لدى رجال القانون، حين يتحدثون عن تخصيص بعض المواد الخام، إن الطبيعة تخصص نفسها وفق مبدأ معين (أو فكرة منظومة)(*).

والآن من الواضح أن ملكة الحكم التأملية، بحكم طبيعتها، لا تستطيع أن تتولى **تصنيف** كلية الطبيعة وفق اختلافاتها التجريبية إذا لم تفترض أن الطبيعة نفسها **تخصص** قوانينها المتعالية وفق مبدأ أو آخر. ولا يمكن أن يكون هذا المبدأ إلا التلاؤم مع قدرة ملكة الحكم نفسها في العثور على قرابة كافية بين الكثرة اللامتناهية للأشياء تحت قوانين تجريبية ممكنة لنقلها تحت مفاهيم تجريبية (فئات) ونقل هذه بدورها تحت قوانين أكثر عمومية (أجناس أعلى)، وهكذا وصولاً إلى منظومة تجريبية للطبيعة. وما دام هذا النوع من التصنيف ليس مادة للمعرفة التجريبية المشتركة، بل هو معرفة فنية، فإن الطبيعة، بقدر ما يُفكَّر فيها بوصفها تخصص ذاتها وفق مثل هذا المبدأ، تُعتبر هنا أيضاً **فناً**، وهكذا تحمل ملكة الحكم بالضرورة قبلياً مبدأ **تقنية الطبيعة**، الذي يتميز عن **قانونية** الطبيعة وفق قوانين متعالية للفهم، ما دامت الثانية تضفي الصحة على مبدأها كقانون، بينما تعتبره الأولى افتراضاً ضرورياً وحسب(**).

(*) أطلقت المدرسة الأرسطية على **النوع** اسم المادة، بينما أطلقت على **الاختلاف الفردي** اسم الصورة.

(**) هل كان بإمكان لينايوس أن يرجو التوصل إلى منظومة للطبيعة لو أنه خشي، عند عثوره على حجر سماه (الصوان)، أنه يختلف في تكوينه الداخلي عن أي حجر آخر يبدو شبيهاً به تماماً، لذلك كان كل ما يتمنى أن يواجهه دائماً هو الأشياء الفردية، وكأنها معزولة من أجل الفهم، ولم يصادف أبداً أية فئة منها يمكن أن توضع تحت مفاهيم الجنس والنوع؟

وهكذا فإن مبدأ ملكة الحكم الخاص هو التالي: **تخصص الطبيعة قوانينها الكلية كقوانين تجريبية، وفق صورة منظومة منطقية، بالنيابة عن ملكة الحكم.**

وهنا يظهر مفهوم **غرضية** الطبيعة، لكنه لا يظهر في الحقيقة كمفهوم للعقل، بل كمفهوم خاص لملكة الحكم التأملية؛ ما دامت الغاية لا توضع في الموضوع على الإطلاق، بل توضع في الذات حصراً، وتحديداً في مجرد قدرتها على التأمل. ونحن نصف بالغرضية الشيء الذي يبدو أن وجوده يفترض تمثل ذلك الشيء نفسه؛ على أن القوانين الطبيعية، التي تتشكل وتترابط ببعضها كأنما قصدت منها ملكة الحكم أن تلبي حاجاتها، تنطوي على مشابهة مع إمكانية الأشياء التي تفترض تمثلاً عن نفسها كأساس لها. هكذا تفكر ملكة الحكم، من خلال مبدأها، بغرضية في الطبيعة في تخصيص صورها من خلال قوانين تجريبية.

مع ذلك لا ينبغي التفكير بأن هذه الصور نفسها غرضية، بل فقط علاقاتها ببعضها وتلاؤمها معها، حتى في تعددها الكبير، بالنسبة إلى منظومة منطقية للمفاهيم التجريبية. وحتى لو لم تكشف لنا الطبيعة عن أكثر من هذه الغرضية المنطقية، فيجب أن يكون لدينا سبب يدعونا للإعجاب بها من هذه الناحية ما دمنا عاجزين عن العثور على أي أساس لهذا في القوانين الكلية للفهم نفسها؛ مع ذلك لا يكاد يتقبل هذا الإعجاب أحد سوى الفيلسوف المتعالي، بل ربما لا يكون قادراً حتى على تسمية حالة محددة تنكشف فيها هذه الغرضية انكشافاً عينياً، ولعله يكتفي بتأملها فقط بشكل عام.

(٦)
حول غرضية صور الطبيعة بوصفها منظومات جزئية متعددة جداً

إن كون الطبيعة في قوانينها التجريبية يجب أن تخصص نفسها مثلما ينبغي لكل تجربة ممكنة، بوصفها منظومة من المعرفة التجريبية، يعني أن صورة

الطبيعة هذه تحتوي على غرضية منطقية، هي تحديداً تلاؤمها مع الشروط الذاتية لملكة الحكم من حيث التماسك الممكن للمفاهيم التجريبية في كلية تجربة واحدة. لكن هذا لا يبيح لنا أن نغيّر الطبيعة لنستفيد من غرضية واقعية في نتاجاتها، أي لتوليد أشياء فردية في صورة منظومات، لأن هذه تكون دائماً، بقدر ما يعني الأمر العيان، مجرد تجميعات، لكنها يمكن أن تنسجم مع قوانين تجريبية متماسكة مع غيرها في منظومة من **التقسيم المنطقي**، دون الحاجة إلى افتراض مفهوم يُسَنُّ لها بالتخصيص من أجل إمكانيتها الجزئية، وبالتالي دون أن تكون غرضية الطبيعة أساساً لها. بهذه الطريقة نحن نرى أنواع التربة والصخور والمعادن، إلخ، دون أية صورة غرضية، بل كمجرد تجميعات، لكنها في سمتها الداخلية وأسس معرفة إمكانيتها من التداخل والتفاعل بحيث إنها متلائمة لتصنيف الأشياء في منظومة للطبيعة تحت قوانين تجريبية، غير أنها **في ذاتها** لا تكشف عن صورة منظومة.

لذلك أفهم من **الغرضية المطلقة** للصور الطبيعية أن الهيئة الخارجية وكذلك البنية الداخلية مشكَّلة بحيث تقوم إمكانيتها بالضرورة في فكرة عنها لدى ملكة الحكم عندنا. لأن الغرضية هي التلاؤم مع القانون من جانب شيء يكون عرضياً. ومن حيث النظر إلى نتاجاتها كتجميعات، تعمل الطبيعة **آلياً، كمجرد طبيعة**؛ لكنها من حيث النظر إلى نتاجاتها كأنظمة، أي تشكيلات بلورية، ومختلف أشكال الأزهار، أو البنية الداخلية للنباتات والحيوانات، **تعمل تقنياً، أي فنياً** في الوقت نفسه. ويكمن الاختلاف بين هاتين الطريقتين في الحكم على الكائنات الطبيعية فقط في ملكة الحكم **التأملية**، التي تستطيع دون ريب بل ربما يجب أن تنطلق لتفعل ما لا تفعله مكلة الحكم **المحدِّدة** (المحكومة بمبادئ العقل) فيما يتعلق بإمكانية الموضوعات نفسها، وربما تود ملكة الحكم المحددة أن تعرف كل شيء بإرجاعه إلى تفسير آلي؛ لأن من الممكن جداً أن يكون تفسير ظاهرة ما، تحكمه مبادئ موضوعية للعقل، **آلياً**، في حين تكون قاعدة الحكم على الموضوع نفسه، وفق مبادئ ذاتية للتأمل، **تقنيةً**.

والحقيقة أن مبدأ ملكة الحكم، أعني غرضية الطبيعة في تخصيص قوانينها الكلية، قد لا يمتد بعيداً بحيث يعني توليد صور طبيعية تكون غرضية في ذاتها (لأنها حتى من دونها تظل منظومة الطبيعة وفق قوانين تجريبية، وهو كل ما تمتلك ملكة الحكم الأساس لافتراضه، ممكنة)، ولذلك يجب أن يقدم هذا من خلال التجربة وحسب؛ ولكن بما أنه يتوفر لدينا السبب الذي يدعونا لافتراض مبدأ غرضية الطبيعة في قوانينها الجزئية، فيظل دائماً من الممكن والمسموح به، إذا ما كشفت لنا الطبيعة عن صور غرضية بين نتاجاتها، أن نعزو هذا للأساس نفسه الذي يعتمد عليه النمط الأول من الغرضية.

وبرغم أن هذا الأساس نفسه ربما يكمن فيما يتخطى الحس ويقع خارج نطاق معرفتنا الممكنة بالطبيعة، مع ذلك فقد ظفرنا أصلاً بشيء في ملكة الحكم تهيئ لنا فيه مبدأ متعالياً لغرضية الطبيعة لأن غرضية صور الطبيعة يمكن العثور عليها في التجربة، التي لا تكفي مع ذلك لتفسير إمكانية مثل هذه الصور، لكنها تبيح لنا أن نطبق مثل هذا المفهوم حول الغرضية على الطبيعة وقانونيتها، بالرغم من انه بالطبع ليس مفهوماً موضوعياً عن الطبيعة، بل هو مستمد فقط من العلاقة الذاتية للطبيعة بملكة الذهن.

(٧)

حول تقنية ملكة الحكم كأساس لفكرة تقنية الطبيعة

كما أوضحنا سابقاً، فإن ملكة الحكم هي أول من يجعل بالإمكان، بل من الضروري، التفكير بغرضية الطبيعة، فضلاً عن ضرورتها الآلية، لأنه من دون هذا الافتراض ستكون وحدة المنظومة في التصنيف الشامل للصور الجزئية تحت قوانين تجريبية أمراً مستحيلاً. وقد بيّنا في المحل الأول أن مبدأ الغرضية، لكونه مبدأً ذاتياً لتقسيم الطبيعة وتخصيصها، لا يحدد شيئاً بخصوص

صور نتاجات الطبيعة. بهذه الطريقة، تظل هذه الغرضية محصورة بالمفاهيم ولا توفر سوى مسلمة مفهومية لوحدة الطبيعة في قوانينها التجريبية من أجل الاستخدام المنطقي لملكة الحكم في التجربة، لكي تنوب مناب استعمال العقل في موضوعاته، ولكن مع هذا النوع الخاص من وحدة المنظومة، أعني وفق تمثل غرض أو غاية، لا تُعطى موضوعات في الطبيعة، كنتاجات مقابلة لها في صورتها. والآن أود أن أسمي **سببية** الطبيعة فيما يتعلق بصورة نتاجاتها كغايات باسم **تقنية** الطبيعة. وهي تقابل آلية الطبيعة، التي تكمن في ارتباط الكثرة من دون أي مفهوم يقف وراء السمة المميزة لهذا الارتباط، تماماً كما يمكن لبعض الآلات الرافعة، مثل العتلة أو السطح المائل، التي يمكن أن تحقق أثرها المقصود كوسيلة لتحقيق غاية من دون افتراض أية فكرة، أن تُسمى آلاتٍ لا نتاجاتٍ فنيةً؛ إذ بينما يمكن أن تستخدم غرضياً كغايات دون شك، فإن إمكانيتها لا تعتمد على هذا الاستخدام.

والآن فإن السؤال الأول هو التالي: كيف يمكن إدراك تقنية الطبيعة في نتاجاتها؟ لأن مفهوم الغرضية ليس مقولة، فهو ليس مفهوماً مكوِّناً للتجربة على الإطلاق، كما أنه ليس تحديداً لظاهرة تنتمي إلى مفهوم تجريبي عن الموضوع. فنحن ندرك الغرضية في ملكة حكمنا فقط بقدر ما تتأمل في موضوع معين، ربما على أساس عيان تجريبي لذلك الموضوع، بغية نقله تحت مفهوم (لم يتحدد بعد)، أو تحت مفهوم التجربة نفسها، لنقل القوانين التي ينطوي عليها تحت مبادئ مشتركة. وهكذا فإن **ملكة الحكم** في جوهرها هي التقنية؛ ويتم تمثل الطبيعة تقنياً فقط بقدر ما تتواءم مع هذا الإجراء لملكة الحكم وتجعله ضرورياً. وسنشير بعد قليل إلى الطريقة التي يمكن بها أن يطبق مفهوم ملكة الحكم التأملية، التي تجعل من الإدراك الداخلي لغرضية التمثلات أمراً ممكناً، على تمثل الموضوع كما ينضوي تحتها(*).

(*) يقال إننا نضع الأسباب النهائية في الأشياء، ولا نستمدها كأنما هي خارجة من إدراكنا للأشياء.

لكل مفهوم تجريبي من هذه المفاهيم، ينتمي فعلٌ من ثلاثة أفعال لملكة المعرفة التلقائية: (١) **التصور** للكثرة في العيان؛ (٢) **الإحاطة**، أي الوحدة التركيبية للشعور بهذه الكثرة في مفهوم موضوع (appereceptio comprehensiva)؛ (٣) **التقديم** أو عرض (exhibitio) الموضوع المقابل لهذا المفهوم في العيان. والخيال مطلوب للفعل الأول، والفهم للفعل الثاني، وللفعل الثالث ملكة الحكم، التي تكون ملكة الحكم المحدِّدة، حين يتم إشراك مفهوم تجريبي.

ولكن بما أن القضية في تأمل بسيط للإدراك ليست قضية مفهوم محدد، بل عموماً قضية تأمل في قاعدة تخص الإدراك كشيء مساعد للفهم، بوصفه ملكة المفاهيم، فمن الواضح في حالة الحكم التأملي المجرد أن الخيال والفهم يُنظر إليهما باعتبارهما يرتبطان ببعضهما بعلاقة متبادلة وضرورية يبرزان فيها في ملكة الحكم بوجه عام، في مقابل علاقتهما الفعلية المتبادلة في إدراك معين.

من هنا، إذا كان تشكيل صورة موضوع معطى في عيان تجريبي بحيث يتوافق **تصور** كثرتها في الخيال مع **تقديم** مفهوم الفهم (بصرف النظر عن تحديد المفهوم)، حينئذ يتبادل الفهم والخيال في التأمل المجرد التوافق على المضي في عملهما، ويتم إدراك الموضوع باعتباره غرضياً بالنسبة إلى ملكة الحكم وحدها، وبالتالي ستعتبر الغرضية نفسها ذاتية وحسب، ما دام الأمر لم يقتضِ مفهوماً محدَّداً للموضوع ولا أنتجه، والحكم نفسه ليس حكماً معرفياً. ويُسمّى مثل هذا الحكم **بالحكم الجمالي للتأمل**.

في المقابل، إذا أعطيت مفاهيم تجريبية وحتى قوانين تجريبية وفق آلية الطبيعة، وقارنت ملكة الحكم مفهوم الفهم هذا بالعقل ومبدأه عن إمكانية منظومة، حينئذ، إذا كانت هذه الصورة توجد في الموضوع، فسيُحكم على الغرضية بأنها **موضوعية**، ويسمى الشيء **غاية طبيعية**، ما دامت الأشياء في الحالة السابقة لا يُحكم عليها إلا بوصفها **صوراً طبيعية** غرضية على نحو غير محدد. ويسمى الحكم على غرضية الطبيعة الموضوعية حكماً **غائياً**

(teleological). وهذا الحكم هو **حكم معرفي**، لكنه يظل ينتمي فقط إلى ملكة الحكم التأملية، وليس إلى ملكة الحكم المحددة. لأن تقنية الطبيعة على العموم، سواء أكانت **صورية** أو **واقعية**، ليست سوى علاقة الأشياء بملكة الحكم لدينا، وفيها وحدها نستطيع أن نعثر على فكرة غرضية الطبيعة التي لا نعزوها للطبيعة إلا من خلال علاقتها بهذه الملكة.

(٨)
حول جمالية ملكة الحكم

يزول الغموض تماماً عن التعبير الشائع «نوع جمالي من التمثل» إذا فهمنا من علاقة التمثل بموضوع، كمظهر، بالنسبة إلى معرفة الموضوع؛ لأن التعبير «جمالي» حينئذ لا يدلُّ إلا على صورة الحساسية (أي كيف تتأثر الذات) التي تلتصق بالضرورة بالتمثل وهكذا ينتقل بطريقة لا مناص منها إلى الموضوع (ولكن فقط كظاهرة). وبالنتيجة يمكن أن توجد جمالية متعالية كعلم ينتمي إلى ملكة المعرفة. غير أن العادة جرت منذ زمن طويل بأن يوصف نمط من التمثل بأنه «جمالي»، أي حسي، حين يدل على قصدنا في تمثلٍ ما، لا بملكة المعرفة، بل بشعورنا باللذة أو الألم. لكننا معتادون أيضاً (بمقتضى هذا النعت) على تسمية هذا الشعور «حساً» (أي تعديلاً في حالتنا)، لأننا نفتقر إلى تعبير بديل، مع ذلك فهو ليس حساً موضوعياً يُستخدم تحديده لمعرفة موضوع ما (لأن عيان شيء ما أو إدراكه بلذة ليس علاقة بسيطة للتمثل بالموضوع، بل هو ينطوي على تقبل من جهة الذات)، بل هو على النقيض من ذلك لا يسهم بشيء على الإطلاق في معرفتنا بالموضوع. لذلك لا يمكن أن يوجد علم جمال للشعور، مثلما توجد في الواقع جمالية لملكة المعرفة، لأن كل تحديدات الشعور لها دلالة ذاتية خالصة. وهكذا يبقى حتماً شيء من الغموض يلازم التعبير «نوع جمالي من التمثل»، إذا كان المقصود به طوراً ما يستثير

الشعور باللذة أو الألم، وطوراً ما يعنى فقط بملكة المعرفة، بقدر ما تنطوي على عيان حسي يسمح لنا أن نعرف الموضوعات بوصفها مظاهر وحسب.

مع ذلك يمكن أن يزول هذا الغموض، إذا طبقنا تعبير «الجمالية» لا على العيان ولا على تمثلات الفهم، بل فقط على أفعال **ملكة الحكم**. ويكون **الحكم الجمالي**، إذا أردنا استخدامه للتعبير عن معرفة موضوعية، متناقضاً على نحو صارخ بحيث يكفي هذا التعبير ضمانة ضد سوء التأويل. لأن العيانات بالتأكيد يمكن أن تكون حسية، لكن **الأحكام** لا تنتمي مطلقاً إلا إلى الفهم (مأخوذاً بأوسع معانيه)، ويكون الحكم جمالياً أو حسياً، بقدر ما يكون معرفة للموضوع، هو نفسه تناقض حتى لو تدخلت الحساسية في عمل الفهم وأعطت من خلال رذيلة التشويه: (vitium subreptionis) الفهم اتجاهاً مغلوطاً؛ فالحكم **الموضوعي** دائماً لا يقوم به إلا الفهم، ولذلك لا يمكن أن يسمى جمالياً وبالتالي فإن جمالياتنا المتعالية لملكة المعرفة يمكنها أن تتحدث دون ريب عن عيانات حسية، لكنها لا يمكن أن تتحدث أبداً عن أحكام جمالية، إذ ما دامت لا تهتم إلا بالأحكام المعرفية، التي تحدد الموضوع، فإن أحكامها جميعاً يجب أن تكون منطقية. ولذلك يدل التعبير «حكم جمالي على موضوع ما» على أن تمثلاً معيناً يرتبط بموضوع ما، غير أن مثل هذا الحكم ينقل تحديدات الذات وشعورها ولا ينقل تحديد الموضوع. إذ في ملكة الحكم يكون الفهم والخيال مرتبطين ببعضهما، ويمكن اعتبار هذه العلاقة (كما حصل في التخطيطية المتعالية لملكة الحكم) موضوعية تنتمي إلى المعرفة؛ لكن هذه العلاقة نفسها بين هاتين الملكتين المعرفيتين يمكن اعتبارها ذاتية وحسب، بقدر ما تساعد إحداهما الأخرى أو تعوقها في التمثل نفسه وتؤثر بالتالي على **الحالة الذهنية**، ولذلك فهي علاقة **محسوسة** (وهذا ما لا يوجد في الاستعمال المنفصل لأية ملكة معرفة أخرى). والآن برغم أن هذا الإحساس ليس تمثلاً محسوساً لموضوع، فإنه يمكن أن يعزى إلى الحساسية، ما دام يرتبط ارتباطاً ذاتياً بعملية جعل مفاهيم الفهم محسوسة عن طريق ملكة الحكم، كتمثل

محسوس للحالة التي تتأثر بها الذات بفعل تلك الملكة، ويمكن أن يُسمى الحكم جمالياً، أي حسياً، (بقدر ما يتعلق الأمر بأثره الذاتي وليس بأساسه المحدد) برغم أن الحكم عليه (أي موضوعياً) هو فعل للفهم (كملكة معرفية عليا بشكل عام) وليس للحساسية.

كل حكم محدِّد هو حكم منطقي لأن محموله هو مفهوم موضوعي معطى. وحده الحكم **التأملي** عن **موضوع** جزئي معطى **يمكن أن يكون جماليا** إذا كان الحكم، حتى قبل أن يتأمل في مقارنة الموضوع مع موضوعات أخرى، ولم يكن يتوفر لديه مفهوم عن العيان المقصود، يوحد الخيال (الذي يتصور الموضوع فقط) مع الفهم (الذي يولد مفهوماً عاماً فقط) ويدرك علاقة بين الملكتين المعرفيتين تشكل الشرط الذاتي والحسي المجرد للاستخدام الموضوعي لملكة الحكم بشكل عام (تحديدا في توافق هاتين الملكتين مع بعضهما). غير أن حكماً جمالياً حسياً يمكن أيضاً، حيث لا يستطيع محمول الحكم **أن يكون** محمولاً لموضوع على الإطلاق، لأنه لا ينتمي لملكة المعرفة مطلقاً، كما في المثال: «الخمر لذيذة»، لأن المحمول حينئذ يعبر عن علاقة التمثل مباشرة بالشعور باللذة وليس بملكة المعرفة.

لذلك يمكن تعريف الحكم الجمالي بشكل عام بأنه ذلك النوع من الحكم الذي لا يمكن لمحموله أن يكون معرفياً، أي ينطوي على مفهوم عن موضوع، برغم أنه قد يحتوي على الشروط الذاتية العامة للمعرفة بوجه عام. والإحساس هو الأساس المحدِّد لمثل هذا الحكم. بيد أن هناك نوعاً واحداً فريداً مما يسمى بالإحساس لا يمكنه أن يصبح مفهوماً لموضوع، وذلك هو الشعور باللذة والألم. وهذا الإحساس ذاتي خالص، في حين أن جميع الإحساسات الأخرى يمكن أن تستخدم في المعرفة. وهكذا فإن الحكم الجمالي هو ما يكمن أساسه المحدِّد في إحساس يرتبط ارتباطاً مباشراً بالشعور باللذة والألم. ففي حكم الحواس الجمالي يكون ذلك الإحساس الذي يولده توليداً مباشراً

العيان التجريبي للموضوع، أما في أحكام التأمل الجمالية فيكون الإحساس الذي تولده في الذات لعبة التناغم بين القوتين المعرفيتين لملكة الحكم، أعني الخيال والفهم، حين تفعِّل قوة الخيال على التصور وقوة الفهم على التقديم إحداهما الأخرى في تمثل معين، وتولد هذه العلاقة من خلال صورتها وحدها إحساساً يكون الأساس المحدِّد للحكم، وبالنتيجة يوصف هذا الحكم بأنه «جمالي» ويُقرَن بالشعور باللذة بوصفها غرضية ذاتية (من دون مفهوم).

وبينما تنطوي أحكام الحواس الجمالية على غرضية مادية، تنطوي أحكام التأمل الجمالية على غرضية صورية. ولكن بما أن أحكام الحواس الجمالية لا ترتبط بملكة المعرفة على الإطلاق، بل ترتبط من خلال الحواس ارتباطاً مباشراً بالشعور باللذة، فإن أحكام التأمل الجمالية وحدها هي التي نستطيع أن نعتبرها قائمة على مبادئ خاصة بملكة الحكم. لأنه إذا كان التأمل في تمثل معطى يسبق الشعور باللذة (بوصفها الأساس المحدد للحكم)، فحينئذ **يُفكَّر** في الغرضية الذاتية قبل أن **يُحَسَّ** بها في نتيجتها، وبمقتضى هذا ينتمي الحكم الجمالي، بفضل مبادئه، إلى ملكة المعرفة العليا، والحقيقة إلى ملكة الحكم التي يتم تحت شروطها الذاتية ولكن الكلية إدراج تمثل الموضوع. ولكن بما أن الشرط الذاتي المجرد للحكم لا يسمح بمفهوم محدَّد عن أساسه المحدِّد، فإن هذا الأساس لا يتوفر إلا من خلال الشعور باللذة، وإن يكن ذلك بطريقة يكون فيها الحكم الجمالي دائماً حكماً تأملياً؛ وفي المقابل، فإن الحكم الذي لا يفترض مقارنة التمثل بملكات المعرفة التي تتظافر في عملها في ملكة الحكم هو حكم جمالي للحواس، يربط تمثلاً معيناً (ولكن ليس عن طريق ملكة الحكم ومبادئها) بالشعور باللذة. وفي البحث نفسه يُعطى المعيار الذي نقرر به هذا التمييز الذي يكمن تحديداً في ادعاء الحكم انطواءه على صحة شاملة وضرورة كلية؛ لأن الحكم الجمالي إذا كان يحمل معه مثل هذا الادعاء، فإنه حينئذ يدعي أيضاً أن أساسه المحدِّد **يجب ألا يكمن في مجرد الشعور** بلذة أو ألم في ذاته وحسب، **بل في الوقت نفسه في قاعدة** لملكة المعرفة العليا، ومن ثم في

قاعدة لملكة الحكم، التي هي مشرعة قبلياً فيما يتعلق بشروط التأمل، وتكشف عن **استقلاله**؛ على أن هذا الاستقلال ليس موضوعياً (مثلما هو الحال مع الفهم، فيما يتعلق بقوانين الطبيعة النظرية، أو العقل، فيما يتعلق بقوانين الحرية العملية)، أي من خلال مفاهيم عن الأشياء أو الأفعال الممكنة، بل هو ذاتي وصحيح بالنسبة إلى حكم مستمد من الشعور، حكمٍ يدلُّ، إذا استطاع أن يدّعي الصحة الكلية، على أصله باعتباره قائماً على مبادئ قبلية. وإذا توخينا الدقة فإننا يجب أن نصف هذا التشريع بأنه **إيهام بالاستقلال** (heautonomy)، ما دامت ملكة الحكم لا تقدم القانون للطبيعة ولا الحرية، بل فقط لمقارنة حالات حاضرة لديها بأخرى مجلوبة لها وبالتالي للإشارة إلى الشروط الذاتية لإمكانية هذا الربط قبلياً.

وهذا على وجه التحديد ما يفسر أيضاً لماذا يُعبّر عن الحكم، حين يكون تأملياً وحسب ولا يقوم على مفهوم عن الموضوع، في فعل يرتبط ارتباطاً مباشراً بالإحساس فقط (أي شيء لا يحدث في أية ملكة عليا أخرى) وهو، مثل كل إحساس آخر، يكون مصحوباً دائماً باللذة أو الألم، بدلاً من ربط التمثل المعطى شعورياً بقاعدته الخاصة؛ والسبب في ذلك أن القاعدة نفسها ذاتية فقط ولا يمكن التعرف على التوافق معها إلا في شيء يعبر فقط عن علاقة بالذات، ألا وهو الإحساس، كمعيار وأساس محدد للحكم؛ ومن هنا يسمى أيضاً حكماً «جمالياً»، وهكذا يمكن تقسيم جميع أحكامنا، بحسب منظومة الملكات المعرفية العليا، إلى أحكام **نظرية**، **وجمالية**، **وعملية**، حيث يُفهَم أن الأحكام الجمالية هي الأحكام التأملية فقط، لأنها وحدها ترتبط بمبدأ ملكة الحكم، كملكة عليا للمعرفة، أما أحكام الحواس الجمالية، في المقابل، فتعنى فقط بعلاقة التمثلات بالحس الداخلي منظوراً إليه كشعور.

ملاحظة

من الضروري للغاية هنا أن نوضح تفسير اللذة بوصفها تمثلاً حسياً **لاكتمال**

موضوع. واستناداً إلى هذا التفسير، يكون حكم الحواس الجمالي أو حكم التأمل الجمالي دائماً حكماً معرفياً عن الموضوع، لأن الاكتمال هو تحديد يفترض مفهوماً عن الموضوع، لذلك فإن الحكم الذي يعزو الاكتمال للموضوع لن يتميز عن الأحكام المنطقية الأخرى على الإطلاق، ربما إلا من خلال الخلط، كما يزعم بعضهم، الذي يلحقه بالمفهوم (وهذا ما يصف به بعضهم الحساسية)، لكن الحساسية لا تستطيع مطلقاً أن تشكل تمييزاً معيناً بين الأحكام. وإلا ستسمى أحكامٌ لا حصر لها، لا تنتمي فقط للفهم، بل للعقل أيضاً، أحكاماً جمالية، ما دام يتحدد الموضوع فيها من خلال مفهوم مختلط، مثلما هو الحال في الأحكام المتعلقة بالصواب والخطأ، إذ كم من الناس (بل حتى كم من الفلاسفة) لديهم مفهوم واضح عما هو الصواب(*). فالتمثل الحسي للاكتمال هو تناقض في التعبير، وإذا جاز أن نصف توافق الكثرة بأنه وحدة، فلا بد من تمثله من خلال مفهوم، وإلا فلن يحمل اسم الاكتمال. ولو أراد أحد أن يقول إن اللذة والألم ليسا سوى معارف مجردة بالأشياء من خلال الفهم (برغم أن المرء غير شاعر بمفاهيمه) وأنهما يبدوان لنا مجرد إحساسين، حينئذ يجب أن نصف هذه الطريقة في الحكم على الأشياء بأنها عقلية تماماً وليست جمالية (حسية)؛ فلن تكون الحواس حينئذ شيئاً سوى الفهم الحاكم (برغم أن المرء

(*) يمكن للمرء بشكل عام أن يقول إن الأشياء لا يمكن أبداً أن تختلف اختلافاً نوعياً عن بعضها لأن نوعية شيء تندمج في آخر من خلال زيادة كمه أو نقصانه. ويعتمد الاختلاف في تميز المفاهيم واختلاطها فقط على الدرجة التي نعي بها سماتها المميزة ويتطابق هذا مع مقدار الانتباه الذي نوليه لها. وهكذا لا يختلف من هذه الناحية نوع من التمثل عن آخر. غير أن العيان والمفهوم يختلفان عن بعضهما نوعياً، إذ لا يمكن لأحدهما أن يندمج بالآخر، مهما كان الوعي منصرفاً إلى أي منهما، وإلى سماتهما المميزة، زادت أو قلت. ويظل أعظم انعدام تميز للنوع في التمثل المفهومي (كما هو الحال في «الصواب») يحتفظ باختلاف نوعي يستمده من أصله في الفهم، في حين أن أعظم انعدام تميز في العيان لا يستطيع أن يقرب الأول من الثاني، لأن للنوع الثاني من التمثل مستقره في الحساسية. والتميز المنطقي يختلف كلياً عن التميز الجمالي، لأن الثاني قد يتوفر حتى لو لم نتمثل الموضوع لأنفسنا من خلال المفاهيم على الإطلاق، أي حتى لو كان التمثل، كعيان، محسوساً.

يفتقر إلى الوعي الكافي بأفعاله)، ولن يتميز النوع الجمالي من التمثل عن النوع المنطقي من التمثل بشيء، وما دامت الحدود بين الاثنين غير قابلة للترسيم، فإن الاختلاف في التسمية سيكون عديم الفائدة تماماً. (ولا ذكر هنا لهذه الطريقة الصوفية في تمثل أشياء العالم، التي لا تتقبل كعيان محسوس ما يتميز عن المفاهيم، ولا تدع من شيء إلا فهماً عيانياً).

لكن المرء قد يسأل: ألا يدل مفهومنا عن غرضية الطبيعة على ما يدل عليه مفهوم **الاكتمال** بالضبط، ولذلك أليس الوعي التجريبي بالغرضية الذاتية، أو الشعور باللذة في بعض الموضوعات، هو العيان الحسي باكتمال، مثلما يريد المرء أن يفسر اللذة بوجه عام؟

أجيب بما يأتي: إن **الاكتمال** بوصفه مجرد استتمام للكثرة، بقدر ما تجتمع معاً وتشكل واحدا، هو مفهوم أنطولوجي، يطابق تماماً مفهوم الشمولية (أو كلية) الشيء المركب (من خلال اتساق الكثرة في مجموع، أو الإسناد المتزامن كسلسلة بين الأسس والنتائج) ولا علاقة له من أي نوع بالشعور باللذة أو الألم. واكتمال شيء من حيث العلاقة بين كثرته ومفهوم الشيء هو أمر صوري فقط. فإذا تحدثتُ عن اكتمال (يمكن وجود كثير منه في شيء يؤخذ تحت المفهوم نفسه)، يكون حينئذ قائماً على مفهوم شيء بوصفه غاية يُطبق عليها المفهوم الأنطولوجي عن توافق الكثرة كوحدة. غير أن هذه الغاية لا تحتاج إلى أن تكون دائماً غاية عملية، تفترض أو تستخلص لذة في وجود الموضوع، لكنها يمكن أن تنتمي أيضاً إلى التقنية، وبالتالي لا تعنى إلا بإمكانية الأشياء وتكون الانصياع للقانون في **تأليف عرضي من حيث الجوهر للكثرة** في الموضوع. وكمثال على هذا قد نفكر بالغرضية التي تتوارد إلى الذهن بالضرورة في إمكانية شكل منتظم سداسي الأضلاع، ما دام من العرضي تماماً أن تتقاطع ستة خطوط متساوية على سطح لترسم زوايا متساوية بالضبط، وهذا التأليف القانوني يفترض مفهوماً يجعل منه ممكناً كمبدأ. وهذا النوع من الغرضية الموضوعية الذي

يلاحظ في الأشياء الطبيعية (ولا سيما في الكائنات المنظمة) يتم التفكير فيه الآن بوصفه موضوعياً ومادياً ويحمل معه بالضرورة مفهوم غاية للطبيعة (فعلية أو مزعومة) في علاقة بما نعزوه لاكتمال الأشياء أيضاً؛ ويُدعى هذا النوع من الحكم بالحكم «الغائي»، وهو لا يحمل معه شعوراً باللذة على الإطلاق، تماماً كما لا ينبغي البحث عن هذه في حكم عن مجرد تأليف سببي.

وهكذا فإن مفهوم الاكتمال كغرضية موضوعية لا علاقة له على الإطلاق بالشعور باللذة، ولا علاقة لهذه الأخيرة بالأول على الإطلاق. وللحكم على الأول لا بد من وجود مفهوم عن موضوع بالضرورة، أما للحكم على الثانية فليست هناك حاجة إلى مفهوم، بل يكفي مجرد العيان التجريبي. وفي المقابل، فإن تمثل غرضية ذاتية عن موضوع هي بعينها كما في الشعور باللذة (ولكن دون إشراك مفهوم مجرد عن علاقة غرضية)، وبين الغرضية الأولى والغرضية الثانية هوة عظيمة لا تُردم. إذ لو كان ما هو غرضي ذاتياً موضوعياً أيضاً، لاقتضى ذلك مزيداً من البحث والتدقيق ليس فقط في الفلسفة العملية، بل أيضاً في التقنية، في الطبيعة أو الفن على السواء، أي أن العثور على الاكتمال في شيء يقتضي العقل، والعثور على التوافق يقتضي مجرد الحس، واكتشاف الجمال فيه لا يقتضي سوى مجرد التأمل (دون أي مفهوم) في تمثل معين.

وهكذا فإن ملكة التأمل الجمالي تحكم فقط على الغرضية الذاتية (وليس على الاكتمال) للموضوع: وهنا يبرز السؤال هل أنها تحكم فقط عن **طريق** اللذة أو الألم الذي يُحَسُّ فيها، أم تحكم **على** هذه جميعاً، حتى يحدد الحكم في الوقت نفسه أن اللذة أو الألم **يجب** أن يجتمعا في تمثل الموضوع.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن هذا السؤال لا يمكن القطع به نهائياً هنا. فقط من خلال عرض هذه الأحكام، كما تتوفر في البحث نفسه، نستطيع أن نستخلص ما إذا كانت تمتلك أو لا تمتلك صحة كلية وضرورة شاملة تسمح لها بأن تستمدهما

من أساس محدَّد قبلياً. وفي هذا الحالة، لا شك أن الحكم سيحدد شيئاً ما قبلياً عن طريق الإحساس باللذة أو الألم، لكنه سيحدد أيضاً في الوقت نفسه شيئاً ما قبلياً من خلال ملكة المعرفة (وتحديداً ملكة الحكم) عن طريق شمولية قاعدة الجمع بين الشعور وتمثل معين. ومن ناحية أخرى، إذا كان الحكم لا ينطوي إلا على العلاقة بين التمثل والشعور (دون توسط أي مبدأ معرفي)، مثلما هو الحال في حكم الحواس الجمالي (الذي ليس بحكم معرفي ولا حكم تأمل)، إذاً فستنتمي جميع الأحكام الجمالية إلى الميدان التجريبي وحسب.

ويمكننا أن نلاحظ، مؤقتاً، أنه ما من نقلة من المعرفة إلى الشعور باللذة تحدث من خلال مفاهيم عن الموضوعات (بقدر ترتبط بعلاقة بالشعور)، وبالتالي لا نستطيع أن نتوقع أن نحدد قبلياً التأثير الذي يمارسه تمثل معين على الذهن؛ زد على ذلك، وكما لاحظنا سابقاً في «نقد العقل العملي»، أن الانصياع الكلي لقانون الإرادة يجب أن يحدد في الوقت نفسه الإرادة ويوقظ فيها أيضاً الشعور بالاحترام، لكون القانون متضمناً، والحقيقة متضمناً قبلياً، في أحكامنا الأخلاقية، وإن لم يمكن لهذا الشعور أن يستمَدَّ من مفاهيم. وبالطريقة نفسها تماماً سنرى أن أحكام التأمل الجمالية تنطوي على مفهوم عن غرضية صورية ولكن ذاتية للموضوعات، تعتمد على مبدأ قبلي، يتماهى في الجوهر مع الشعور باللذة، ولكنه لا يمكن أن يستمد من مفاهيم، تقترن لإمكانيتها بشكل عام ملكة التمثل حين تؤثر في الذهن وتدعوه إلى التأمل في موضوع.

وتفسير هذا الشعور منظوراً إليه بشكل عام، دون اعتبار للتمييز، سواء أكان يصاحب الإحساس أو التأمل أو تحديد الإرادة، يجب أن يكون متعالياً(*).

(*) من المفيد محاولة تقديم تعريف متعالٍ للمفاهيم التي تستعمل كمبادئ تجريبية إذا كان لدى المرء سبب يدعوه للتشكيك بأنها تشترك في قرابة مع ملكة المعرفة الخالصة قبلياً. وحينئذ ينطلق المرء كالرياضي الذي يسهل حل هذه المشكلة بترك المعطيات التجريبية غير محددة ونقل تركيبها وحده تحت تعبيرات رياضية خالصة. لكن اعتُرض على تعريف مشابه لملكة الرغبة (**نقد العقل** =

ويسكن التعبير عنه على النحو التالي: **اللذة هي حالة** ذهنية يكون فيها تمثل ما على توافق مع ذاته، كأساس، إما لحفظ هذه الحالة نفسها (لأن حالة قوى الذهن التي تتبادل تطوير بعضها لا تحفظ نفسها)، أو لتوليد موضوعها. في الحالة الأولى، يكون الحكم على الموضوع المعطى حكماً جمالياً للتأمل، أما في الحالة الثانية، فيكون حكماً جمالياً مَرَضياً أو حكماً جمالياً عملياً. ومن الواضح هنا أن اللذة والألم، ما داما ليسا نوعين من المعرفة، لا يمكن أن يُفسّرا بنفسيهما على الإطلاق، ويتم الشعور بهما ولا يُفهَمانِ؛ ومن هنا فهما لا

= **العملي**، المقدمة) بأنها لا يمكن أن تُعرَّف على أنها **الملكة التي تكون من خلال تمثلها سبب واقعية موضوعات هذه التمثلات**، ما دامت الرغائب هي نفسها الرغبات، برغم أننا نستطيع أن نرى أصلاً أنها غير عاجزة عن توليد موضوعاتها. غير أن هذا يبرهن فقط أنها أيضاً تحديدات لملكة الرغبة التي تقف في تناقض مع ذاتها. وبالتأكيد فإن هذه ظاهرة جديرة بالالتفات بالنسبة إلى علم النفس التجريبي (تدل على التأثير الملحوظ لانحياز الفهم للمنطق)، لكنها يجب ألا تؤثر في تعريف ملكة الرغبة منظوراً إليها موضوعياً، أي كما هي في ذاتها، قبل أن يحرفها عن تعريفها شيء آخر. والحقيقة أن المرء قد يرغب، وربما أصر على نحو لا محيد عنه، في شيء هو مقتنع بأنه لن يستطيع تحقيقه أو حتى بأنه أمر مستحيل مطلقاً؛ كأن يرغب في أنه لم يفعل ما فعله، أو أن تتقضى الأوقات العسيرة بسرعة أكبر، إلخ. ومن المهم أيضاً للأخلاق أن تحذر بشدة من الرغبات الجوفاء الوهمية التي غالباً ما تبثها الروايات، وأحياناً بعض التمثلات الصوفية، الشبيهة بالروايات، عن اكتمال فوق بشري ونعيم روحي وهمي. وبرغم أن الأثر الذي تمارسه هذه الرغبات واللهفات العقيمة، التي تجعل القلب ينتفخ ويضنى، على الذهن يضعفه من خلال استنفاد قواه فإنها تكفي للبرهنة على أن هذه القوى غالباً ما تستحثها التمثلات لكي تجعل من موضوعاتها واقعية، لكنها في العادة تجعل الذهن يغوص في مهاوي الشعور بعجزه. وإنها لمهمة ذات دلالة ليست بالقليلة بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا أن تبحث لماذا أودعت فينا الطبيعة ميلاً إلى هذا التبديد العقيم لقوانا في رغبات ومطامح جوفاء (لا شك أنها تؤدي دوراً كبيراً في الحياة الإنسانية). وفي هذا، كما في أي مكان آخر، يبدو لي أن الطبيعة قد تدبرت أمرها بحكمة. لأننا لو لم نصمم على تطبيق ملكاتنا بتمثل موضوع ما حتى نتأكد من كفاية قدرتنا على توليده، فإن هذه الملكات ستظل غير مستخدمة في الجزء الأكبر منها. لأننا في العادة نتعلم أن نعرف ملكاتنا بمحاولة تجريبها. وهكذا ربطت الطبيعة ممارسة الملكة بتمثل الموضوع حتى قبل أن نعي بقدرتنا، وغالباً ما تُنقل هذه القدرة في البداية من خلال الجهد نفسه الذي ظهر أولاً للذهن نفسه كرغبة جوفاء. والآن فإن على عاتق الحكمة أن تضع الحدود لهذه الغريزة، لكنها لن تفلح أبداً في اجتثاثها، بل لن تفلح في الرغبة باجتثاثها.

يفسّران تفسيراً غير كافٍ إلا من خلال التأثير الذي يمارسه تمثل ما على فعالية قوى الذهن عن طريق هذا الشعور.

(٩)

حول الحكم الغائي

أعبّر بمصطلح «التقنية **الصورية** للطبيعة» عن غرضية الطبيعة في العيان؛ وأفهم من مصطلح «التقنية **الواقعية** للطبيعة» غرضية الطبيعة وفق مفاهيم. توفر الأولى الهيئات الغرضية لملكة الحكم، أي صورة في التمثل الذي يتوافق الخيال والفهم تبادلياً وتلقائياً فيما يتعلق بإمكانية مفهوم. وتدل الثانية على مفهوم الأشياء بوصفها غايات للطبيعة، أي كأشياء تفترض إمكانيتها الداخلية غرضاً، وبالتالي مفهوماً يشكل، من حيث هو شرط، أساس سببية توليدها.

تستطيع ملكة الحكم نفسها أن توفر وتنشئ صوراً غرضية للعيان قبلياً حين تبتدع مثل هذه الصور للتصور بوصفها مناسبة لتقديم مفهوم. غير أن الغايات، أي التمثلات التي يُنظر إليها نفسها كشروط لسببية موضوعاتها (من حيث هي نتائج) لا بد أن تعطى بشكل عام من مكان آخر قبل أن تنهمك ملكة الحكم نفسها بالتوافق مع شروط الكثرة؛ فإذا كان لا بد من وجود غايات طبيعية، فيجب أن نتمكن من اعتبار بعض الأشياء في الطبيعة وكأنها نتاجات لسبب لا يمكن تحديد فاعليته إلا من خلال **تمثل** الموضوع. لكننا لا نستطيع أن نحدد قبلياً كيف وبكم من الطرق تكون الأشياء ممكنة من خلال أسبابها ما دام هذا يستدعي بالضرورة معرفة القوانين التجريبية.

يُدعى الحكم المتعلق بالغرضية في الأشياء في الطبيعة، منظوراً إليها كأساس لإمكانيتها (كغايات طبيعية) **بالحكم الغائي**. وبرغم أن الأحكام الجمالية غير ممكنة قبلياً، فإننا نواجه قبلياً مبادئ في الفكرة الضرورية عن وحدة منظومة في التجربة التي تتضمن مفهوم الغرضية الصورية للطبيعة من أجل ملكة الحكم

ا...؛ ويكشف هذا المفهوم قبلياً عن إمكانية أحكام التأمل الجمالية التي تقوم على أساس مبادئ قبلية. ولا بد للطبيعة بالضرورة أن تتوافق ليس فقط مع فهمنا، فيما يتعلق بقوانينه المتعالية، بل أيضاً في قوانينها التجريبية مع ملكة الحكم وقدرتها على تقديم تصور تجريبي لصور الطبيعة عن طريق الخيال. ... هذا التوافق فقط في تعزيز التجربة، ليظهر أن غرضية التجربة الصورية فيما ... بالانسجام النهائي للطبيعة (مع ملكة الحكم) أمر ضروري لا معدل عنه. ... الحال حين يكون من الضروري التفكير بالطبيعة، بوصفها موضوعاً للحكم الغائي، باعتبارها تتوافق مع سببية العقل، تحت مفهوم غاية يشكلها العقل لنفسه، حينئذ يكون الأمر أكبر من أن يُنسَب لملكة الحكم وحدها؛ فملكة الحكم تستطيع بالطبع أن تحتوي على مبادئها قبلياً من أجل صورة العيان، ولكن ... على مفاهيم لتوليد الأشياء. وهكذا يقع مفهوم غاية الطبيعة الواقعية بالكامل خارج نطاق ملكة الحكم، منظوراً إليها في ذاتها، ما دامت هذه الأخيرة، كملكة معرفية منفصلة، تتأمل في كيفية ارتباط ملكتين فقط (هما الخيال والفهم) في تمثل يسبق أي مفهوم، وتدرك بالتالي الغرضية الذاتية للموضوع من أجل تصوره (من خلال الخيال) عن طريق الملكات المعرفية، وهكذا ففي الغرضية الغائية للأشياء بوصفها غايات طبيعية، لا يمكن تمثلها إلا عن طريق المفاهيم، لا بد لملكة الحكم أن تربط الفهم بالعقل (وهو أمر غير ضروري للتجربة بشكل عام) حتى نتمكن من جعل الأشياء قابلة للتمثل كغايات طبيعية.

ولا يكشف الحكم الجمالي على الصور الطبيعية، من دون أساس في مفهوم عن الموضوع، إلا عن بعض الموضوعات التي تحدث غرضية في الطبيعة في مجرد تصور تجريبي للعيان، يكمن تحديداً في العلاقة مع الشرط الذاتي لملكة الحكم. ولذلك لا يستدعي الحكم الجمالي مفهوماً عن الموضوع ولا يولد مفهوماً، وهذا هو السبب في أنه لا يفسر هذه الموضوعات **كغايات للطبيعة**، في حكم موضوعي، بل فقط بوصفها **غرضية** من أجل ملكة التمثل، في علاقة

ذاتية، يمكن أن تُسمّى فيها غرضية الصور **بالتصويرية**، ويمكن أن تسمى تقنية الطبيعة فيما يتعلق بمثل هذه الصور بتقنية المظهر (technica speciosa).

في المقابل، فإن الحكم الغائي يفترض مفهوماً عن الموضوع ويحكم على إمكانية الموضوع وفق قانون يربط السبب بالنتيجة. ولذلك يمكن تسمية تقنية الطبيعة بأنها **تشكيلية**، ما لم تستعمل هذه الكلمة أصلاً للإشارة إلى الجمال الطبيعي وكذلك أغراض الطبيعة ومقاصدها، وبالتالي يمكن للمرء أن يسميها، إذا شاء، بالتقنية العضوية للطبيعة، وهو تعبير يشير حينئذ إلى مفهوم الغرضية ليس فقط من حيث الطراز الذي نتمثل به الأشياء، بل أيضاً من حيث إمكانية الموضوعات ذاتها.

على أن أهم شيء وأكثرها جوهرية في هذا المقطع هو إيضاح أن مفهوم **الأسباب النهائية** في الطبيعة، الذي يفصل الحكم الغائي على الطبيعة عن الحكم عليها وفق قوانين آلية كلية هو مفهوم ينتمي فقط إلى ملكة الحكم وليس إلى ملكتي الفهم أو العقل. وهكذا لو استخدم مفهوم الغايات الطبيعية أيضاً ليُستعملَ في معنى موضوعي، دلالة على مقصد الطبيعة، فإن هذا الاستخدام لن يزيد عن كونه حذلقة كلامية ولن يتأسس في التجربة أبداً. إذ برغم أن الطبيعة تكشف عن غايات، ولكن لا يمكن البرهنة على أن هذه الغايات هي أيضاً مقاصد، وبالتالي مهما يكن ما تجده التجربة ينتمي إلى الغائية فإنه لا ينطوي سوى على علاقة موضوعاته بملكة الحكم، والحقيقة بمبدأ لها تشرع من خلاله لنفسها (وليس للطبيعة)، تحديداً من حيث هي ملكة حكم تأملية.

وبالطبع فإن مفهوم الغايات والغرضية هو مفهوم للعقل، بقدر ما ينسب المرء للعقل أساس إمكانية الموضوع. غير أن الغرضية في الطبيعة، وكذلك مفهوم الأشياء بوصفها غايات طبيعية، تضع العقل في علاقة مع مثل هذه الأشياء كسبب لها، برغم أننا لا نمتلك من خلال التجربة أية معرفة بأساس إمكانية الأشياء. ومن خلال **نتاجات الفن** وحدها نستطيع أن نعي سببية العقل فيما يتعلق بالموضوعات، التي تُسمى لهذا السبب بالغايات أو توصف بأنها

ضية، ووصف العقل بأنه «تقني» من هذه الناحية مناسب لتجربة السببية في حالتنا. غير أن تمثل الطبيعة بوصفها تقنية على غرار العقل وبالمماثلة معه (وبالتالي نسبة الغرضية بل حتى الغايات **للطبيعة**) ينطوي على مفهوم خاص لا يمكن لنا أن نواجهه في التجربة، ولا تقدمه سوى ملكة الحكم في تأملها في الموضوعات لكي تنظم التجربة، بمتابعة هذا المفهوم، وفق قوانين خاصة، ألا وهي قوانين إمكانية منظومة.

يمكن اعتبار كل غرضية في الطبيعة إما بوصفها **طبيعية** (صورة لغاية تلقائية في الطبيعة (forma finalis naturae spontanea) أو **قصدية** (intentionalis). والتجربة المجردة وحدها تسوّغ الطريقة الأولى فقط في تمثل الغرضية؛ أما الثانية فهي مجرد طريقة افتراضية لشرحها تتخطى أي مفهوم عن الأشياء بوصفها غايات طبيعية. وينتمي المفهوم الأول عن الأشياء بوصفها غايات للطبيعة إلى ملكة الحكم **التأملية** (من حيث هي تأملية منطقياً وليس جمالياً)، بينما ينتمي الثاني إلى ملكة الحكم **المحدِّدة**. ولا شك أن العقل مطلوب في الحالة الأولى، وإن يكن ذلك فقط من أجل التجربة وحدها لكي يتم تنظيمها وفق مبادئ (وبالتالي في استخدامها **المحايث**)، بينما تتطلب الحالة الثانية من العقل أن يرتفع إلى الغلو (في استخدامه المتعالي).

ونحن نستطيع ويجب أن نسعى إلى بذل الوسع في البحث عن أسباب الطبيعة في التجربة، في ترابطها السببي وفق مجرد قوانين آلية: ففيها تكمن الأسس الفيزيائية للتفسير، ويشكل ترابطها المعرفة العلمية للطبيعة من خلال العقل. لكننا نجد بين نتاجات الطبيعة أنواعاً خاصة موزعة على نطاق واسع جداً، تحتوي في ذاتها على مجموعة من الأسباب الكافية لا نستطيع إلا أن نضعها في أساس مفهوم الغاية إذا أردنا أن نظفر بتجربة منظمة على الإطلاق، أي ملاحظة وفق مبدأ مناسب لإمكانيتها الداخلية. وإذا أردنا أن نحكم على صورتها وإمكانيتها استناداً فقط إلى قوانين آلية، حيث لا يجب اعتبار فكرة النتيجة أساساً

لإمكانية السبب، بل العكس، حينئذ يكون من المستحيل الحصول حتى على مفهوم تجريبي واحد عن الصورة الخاصة لهذه الأشياء الطبيعية يتيح لنا أن ننتقل من هذه البنية الداخلية، كسبب، إلى النتيجة، ما دامت أجزاء هذه الآلات هي سبب النتيجة التي تكشف عنها ليس باعتبار أن كل جزء منها له أساسه المنفصل، بل فقط باعتبار أنها جميعاً تشترك في أساس واحد مشترك لإمكانيتها. والحال ما دام مما يعاكس طبيعة الأسباب الآلية ـ الفيزيائية أن يكون الكل سبب إمكانية سببية الأجزاء، لأن الأجزاء يجب أن تُعطى أولاً إذا أردنا الإلمام بإمكانية كل على أساس الأجزاء؛ فضلاً عن ذلك، فإن التمثل الجزئي لكل، وهو التمثل الذي يسبق إمكانية الأجزاء، هو مجرد فكرة، ويسمى «غاية» إذا اعتُبر أساساً لسببية ما. وهكذا يتضح أنه إذا وجدت مثل هذه النتاجات الطبيعية، فإن من المستحيل بحث مزاياها وسببها في التجربة فقط (ناهيك عن تفسيرها من خلال العقل) دون تمثل صورتها وسببيتها بوصفها محدَّدة وفق مبدأ الغايات.

من الواضح الآن أن مفهوم غرضية الطبيعة الموضوعية في مثل هذه الحالات لا ينفع **إلا من أجل التأمل** في الموضوع، وليس **لتحديد** الموضوع من خلال مفهوم الغاية، وأن الحكم الغائي حول الإمكانية الداخلية لنتاج الطبيعة هو مجرد حكم تأملي، وليس حكماً محدِّداً. على سبيل المثال حين نقول إن العدسات البلورية في العين تنطوي على غاية التركيز، من خلال انكسار ثانوي للأشعة الضوئية، تفيض فيه الأشعة الضوئية من نقطة إلى نقطة على شبكية العين، فإننا نقول إننا نتصور تمثل غاية في الفعل السببي للطبيعة في توليد العين لأن مثل هذه الفكرة تنفع كمبدأ هادٍ في بحثنا حول هذا الجزء من العين، ويساعدنا أيضاً على تصور وسيلة ممكنة للتوصل إلى النتيجة. غير أن ذلك لا يعني أن نعزو للطبيعة سببية وفق تمثل غايات، أي أن نعزو لها فعلاً **قصدياً**، لأن هذا الفعل يتضمن حكماً غائياً محدِّداً، وحكماً متعالياً، ما دام من شأنه أن يوحي بسببية تقع خارج حدود الطبيعة.

وهكذا فإن مفهوم الغايات الطبيعية هو مجرد مفهوم لملكة الحكم التأملية من أجل استكشاف الارتباط السببي في موضوعات التجربة. واستخدام مبدأ غائي لتفسير الإمكانية الداخلية لبعض الصور الطبيعية يبقي بلا حسم قضية كون غرضيتها قصدية أو غير قصدية. والحكم الذي يثبت إحدى هاتين النتيجتين لن يعود حكماً تأملياً، بل سيكون حكماً محدداً، ولن يعود مفهوم الغاية الطبيعية أيضاً مجرد مفهوم لملكة الحكم، لاستعمالها (التجريبي) المحايث، بل سيرتبط بمفهوم العقل عن سبب يفعل قصدياً، موضوعٌ يتخطى الطبيعة، ويكون استعماله متعالياً، سواء أحكمنا في هذه الحالة بالإثبات أو بالنفي.

(١٠)

في البحث عن مبدأ لملكة الحكم التقنية

إذا بحثنا عن مبدأ عام لتفسير الأحداث، فيمكن العثور عليه إما في مبدأ تجريبي، أو مبدأ قبلي، أو في مركّب من هذين الاثنين، كما يمكن رؤية ذلك من التفسيرات الفيزيائية ـ الآلية للأحداث التي تقع في إطار العالم المادي التي تجد مبادئها جزئياً في العلم الكلي (العقلي)، وجزئياً في تلك العلوم التي تنطوي على قوانين الحركة التجريبية. ويحدث شيء مشابه لهذا حين نبحث عن أسس نفسية لتفسير سلوك الذهن، ولكن مع الاختلاف التالي، وهو أنني ما دمتُ واعياً، فإن مبادئ هذا جميعاً تكون تجريبية، باستثناء واحد فقط، ألا وهو قانون استمرارية التغيرات كلها، الذي يشكل الأساس القبلي لهذه الإدراكات (ما دام الزمان، الذي يمتلك بُعداً واحداً فقط، هو الشرط الصوري للعيان الداخلي)، لكن هذا فعلياً لا يسهم بشيء في عملية التفسير لأن النظرية العامة في الزمان، بخلاف النظرية الخالصة عن المكان (الهندسة)، لا توفر مادة كافية لعلم كامل.

فإذا كان من الضروري أن نفسر كيف ظهر ما نسميه بـ«الذوق» في البداية لدى

الكائنات الإنسانية، أو لماذا يتأثر بأشياء معينة دون غيرها، أو كيف يحقق أحكام الجمال في ظل هذه الظروف المحلية أو المجتمعية أو تلك، وفي ظل أية أسباب أُتيح له أن يتطور حتى يصل إلى حد الرفاهية، وما شاكل ذلك، فإننا حينئذ يجب أن نبحث عن مبادئ تفسير هذه الأشياء في الأساس في علم النفس (الذي لا يعني في مثل هذه الحالة دائماً سوى علم النفس التجريبي). هكذا يتوقع معلمو الأخلاق من علماء النفس أن يفسروا ظاهرة البخل الغريبة التي تضع قيمة مطلقة على مجرد امتلاك الوسائل أكثر من تحقيق شرط الحياة المرفهة (أو أي هدف آخر)، مع التصميم على عدم استعمالها، أو الرغبة بنيل الشرف ممن يتخذون من السمعة نفسها هدفاً لهم ويوجهون قدراتهم لا نحو القوانين الأخلاقية نفسها، بل نحو إزالة العقبات التي تعوق تأثير هذه القوانين، برغم أننا يجب أن نعترف بأن وضعية التفسيرات النفسية هنا يُرثى لها حقاً بالمقارنة مع التفسيرات الفيزيائية، التي تظل افتراضية على نحو لا ينتهي، ويظل من السهل تماماً مع كل ثلاثة تفسيرات مختلفة تقديم تفسير رابع لا يقل عنها إقناعاً، ومن هنا فهناك جمهرة ممن يُسمَّون علماء نفس من هذا النوع، ممن يعرفون كيف يقترحون الأسباب لأي تأثر أو حركة ذهنية تحدثها المسرحيات أو الصور الشعرية أو موضوعات الطبيعة، بل هم يطلقون اسم الفلسفة على براعتهم في العثور على تفسير علمي لأكثر الأحداث اعتيادية في العالم المادي، برغم أنهم يكشفون ليس فقط عن غياب المعرفة الفعلية، بل حتى عن عدم قدرتهم عليها. ولعل تقديم ملاحظات نفسية (كما يفعل بيرك في كتابه عن الجميل والجليل) وبالتالي جمع المادة التي ستترابط نسقياً في قواعد التجربة في المستقبل، دون محاولة فهمها، هو الواجب الوحيد الصحيح الملقى على عاتق علم النفس التجريبي، الذي لن يستطيع أبداً الادعاء بالارتقاء إلى مرتبة علم فلسفي.

لكن لو أن حكماً قدَّم نفسه على أنه صحيح كلياً، وادَّعى أنه يمتاز **بالضرورة**، فإن هذه الضرورة المدَّعاة إما أن تعتمد على مفاهيم عن الموضوع قبلياً أو على شروط ذاتية لمفاهيم تؤسسها قبلياً؛ وهكذا إذا سلمنا بدعوى مثل هذا الحكم،

فسيكون من غير المعقول تماماً أن نسوِّغه بتفسير أصل الحكم نفسياً. لأن هذا يعني ركوب التناقض، إذ لو كان التفسير المطلوب ناجحاً تماماً، فإنه سيبرهن على أن الحكم لا يستطيع مطلقاً الادعاء بأنه ضروري، على وجه الدقة لأن أصله التجريبي قد انكشف.

والحال أن أحكام التأمل الجمالية (التي سنحللها لاحقاً تحت اسم أحكام الذوق) هي من هذا النوع المذكور. فهي تدَّعي أنها ضرورية، ولا تزعم أن كل إنسان يحكم بهذه الطريقة ـ لأنها حينئذ ستجعل تفسيرها من مهمة علم النفس التجريبي ـ بل إن كل إنسان **يجب** أن يحكم بهذه الطريقة، وهذا يعني أنها تمتلك مبدأها قبلياً. فإذا لم تكن العلاقة بهذا المبدأ متضمنة في صلب هذه الأحكام، حتى لو ادعت بأنها ضرورية، فإن علينا أن نفترض بأن الحكم يجب أن يُعتَبر صحيحاً كلياً لأنه، كما تثبت الملاحظة، صحيح كلياً، والعكس بالعكس، فإن كل من يحكم بطريقة معينة فإنه **يجب** أن يحكم بهذه الطريقة، وهذا تناقض واضح.

والحقيقة أن الأحكام الجمالية تكشف حقاً عن صعوبة كونها لا تقوم على المفاهيم مطلقاً وبالتالي لا يمكن استمدادها من أي مبدأ محدَّد، لأنها في تلك الحالة ستكون أحكاماً منطقية. ولا يفترض أن يكون التمثل الذاتي للغرضية مفهوماً عن غاية ما أبداً. لكن علاقة بمبدأ قبلي يمكن ويجب أن تظل قائمة حيثما يدعي حكم بأنه ضروري؛ ونحن هنا معنيّون فقط بهذه الدعوى وإمكانيتها، لأنها هي بالتحديد ما يدفع نقد العقل إلى البحث عن مبدأ يدعمها، وإن لم يكن محدداً، ويستطيع العقل أن يفلح في العثور على هذا المبدأ ويتعرف عليه بوصفه المبدأ الذي يشكل ذاتياً وقبلياً أساس الحكم المعني، برغم أنه لا يوفر أبداً مفهوماً محدداً عن الموضوع.

* * * *

هكذا يضطر المرء إلى الإقرار بأن الحكم الغائي يقوم قبلياً على مبدأ، وهو

مستحيل من دون هذا المبدأ، برغم أننا لا نكتشف غاية الطبيعة في مثل هذه الأحكام إلا من خلال التجربة، ومن دون التجربة لن نعرف أبداً حتى كون هذه الأشياء ممكنة. فالحكم الغائي، برغم أنه يربط مفهوماً محدداً عن غاية ما، يضع على أساسها إمكانية بعض نتاجات الطبيعة، بتمثل الموضوع (وهو الشيء الذي لا يحدث في الحكم الجمالي)، يظل حكماً تأملياً، كالأول. ولا يزعم الحكم الجمالي على الإطلاق أنه يثبت أن الطبيعة في هذه الغرضية الموضوعية (أو أي كائن آخر يفعل من خلال الطبيعة) تتصرف **قصدياً** في واقعها؛ أي أن فكرة غاية ما في الطبيعة أو سببها تحدد السببية، بل فقط أننا يجب أن نستخدم قوانين الطبيعة الآلية وفق هذه المماثلة (علاقة السبب والنتيجة) لكي نتعرف على إمكانية مثل هذه الموضوعات ونكتسب مفهوماً عنها من شأنه توفير منظومة واحدة متماسكة في التجربة.

يقارن الحكم الغائي مفهوم نتاج الطبيعة كما هو بمفهوم ما **ينبغي أن يكون**. وهنا يقوم حكم إمكانية نتاج الطبيعة على مفهوم (عن غاية) يسبقه قبلياً. ولا توجد مشكلة في تمثل إمكانية نتاجات الفن بهذه الطريقة. غير أن التفكير بأن نتاجاً طبيعياً **يجب** أن يكون شيئاً ما أو آخر، ثم الحكم ما إذا كان فعلاً بهذا الشكل أو لا، يفترض هو نفسه مبدأً لا يمكن استمداده من التجربة (التي لا تعلمنا إلا ما تكون عليه الأشياء فعلاً).

نحن نعي مباشرة من خلال التجربة أننا نرى بأعيننا، وعلى غرار ذلك نعرف من خلال التجربة البنية الداخلية والخارجية لأعيننا، التي تحتوي على شروط استعمالها الممكن، وبالتالي سببيتها وفق قوانين آلية. لكنني أستطيع أيضاً أن أستعمل حجراً، إما لأحطم به شيئاً آخر، أو لأبني به شيئاً، إلخ، ويمكن ربط هذه النتائج أيضاً بأسبابها بوصفها غايات خاصة، لكنني لا أستطيع القول استناداً إلى ذلك إن الحجر يجب أن يُستَخدَم للبناء. فقط فيما يخص العين أحكم بأنها **يجب** أن تتناسب مع الرؤية، وبرغم أن صورتها وخاصية أجزائها جميعاً وتكوينها، حين يُحكم عليها وفق قوانين آلية مجردة، هي كلها عارضة بالنسبة

إلى ملكة الحكم لديَّ، فإنني أفكر أن صورتها وبنيتها تنكشفان باعتبارهما ضرورة تشكلت بطريقة ما، أي تحديداً وفق مفهوم يسبق الأسباب التكوينية لهذا العضو، ومن دون هذا المفهوم أعجز عن أن أحيط بإمكانية هذا النتاج الطبيعي تحت أية قوانين آلية للطبيعة (وهذا ما لا يصح في حالة الحجر). لذلك «يجب» أن تنطوي هذه على ضرورة تتميز تميزاً واضحاً عن الضرورة الفيزيائية ـ الآلية التي يصير بها شيء ما ممكناً في ظل قوانين الأسباب الكافية وحدها (من دون أية فكرة سابقة عن ذلك الشيء)، ولا يمكن تحديدها من خلال مجرد قوانين فيزيائية (تجريبية) بأكثر مما يمكن تحديد ضرورة الحكم الجمالي من خلال قوانين نفسية، بل هي تستدعي مبدأها الخاص قبلياً في ملكة الحكم، من حيث هي تأملية، التي يبرز تحتها الحكم الغائي الذي ينبغي أيضاً أن يتحدد من خلاله كلٌّ من صحتها وحدودها.

وهكذا فإن جميع الأحكام المتعلقة بغرضية الطبيعة، سواء أكانت أحكاماً جمالية أو غائية، تبرز تحت مبادئ قبلية، تنتمي في الحقيقة تخصيصاً وحصراً إلى ملكة الحكم، ما دامت مجرد أحكام تأملية، وليست أحكاماً محدِّدة. وبسبب هذا بالذات فهي تنتمي إلى نقد العقل الخالص (مفهوماً بأكثر معانيه عمومية). وتستدعي الأحكام الغائية هذا النقد أكثر مما تستدعيه الأحكام الجمالية، ما دامت الأولى، إذا تُرِكَتْ وحدها، تدعو العقل إلى استخلاص نتائج مفرطة في غلوها، في حين أن الثانية تتطلب بحثاً مضنياً لكي تحول دون أن يفضي بها مبدأها الخاص إلى الانشغال حصراً بما هو تجريبي وبالتالي تقضي على دعواها بالضرورة والصحة الكلية لدى كل شخص.

(١١)

المقدمة الموسوعية لنقد ملكة الحكم إلى منظومة نقد العقل الخالص

تنفع أية مقدمة لعرض خطاب ما إما في طرح مذهب مقترح أو في طرح

المذهب نفسه كمنظومة تنتمي له كجزء منه. والمقدمة الأولى تسبق المذهب، في حين أن الثانية ينبغي أن تقتصر على تشكيل نتيجته والإشارة إلى موضعها، وفق مبادئ أساسية، في جملة المذاهب التي تربطها بها المبادئ المشتركة. والأولى هي مقدمة **تمهيدية**، أما الثانية فيمكن أن تُسمى مقدمة **موسوعية**.

والمقدمات التمهيدية هي المقدمات المعتادة، التي تهيئ المجال للمذهب المقترح باستخلاص المعرفة الأولية الضرورية له من مذاهب أو علوم أخرى موجودة أصلاً بغية تسهيل عملية نقله. وإذا كان الهدف منها أن تميز بحذر بين المبادئ الخاصة بالمذهب الأصيل (domestica) وبين المبادئ التي تنتمي لمذهب آخر (الدخيل: peregrinis)، فهي تنفع إذاً في ترسيم الحدود بين العلوم، وهو إجراء احترازي لا يمكن المغالاة في التوصية به، إذ من دونه لا يمكن الأمل بالوصول إلى عمق نظري، ولا سيما فيما يتعلق بالمعرفة الفلسفية.

أما المقدمة الموسوعية فلا تفترض وجود مذهب له علاقة من شأنه أن يهيئ الطريق لمذهب جديد يُعلن عنه، بل فكرة منظومة لا تكتمل إلا من خلال المذهب الأول. والآن ما دامت هذه المنظومة لا تتوفر بالتفتيش وجمع الأشياء الكثيرة التي عُثِر عليها في مجرى البحث، بل تتوفر فقط حين نتمكن تماماً من تقديم المصادر الذاتية أو الموضوعية لمعرفة من نوع ما من خلال المفهوم الصوري عن الكل الذي يحتوي في الوقت نفسه في ذاته قبلياً على مبدأ تقسيم كامل، فإن المرء يمكنه أن يرى بسهولة لماذا تكون المقدمات الموسوعية، مهما تكن مفيدة، نادرة على هذا النحو.

وبما أن الملكة التي يراد البحث هنا عن مبدأها المميز ومناقشته (ملكة الحكم) هي من نوع خاص، إذ لا تقدم في ذاتها أية معرفة على الإطلاق (لا نظرية ولا عملية)، وبرغم مبدأها القبلي، فهي لا تسهم بشيء في الفلسفة المتعالية كمذهب موضوعي، بل فقط تشكل صلة الوصل بين ملكتين أخريين علويتين للمعرفة (هما الفهم والعقل)، فقد يحق لي، عند تحديد مبادئ هذه

الملكة، التي لا تعير نفسها إلى أي مذهب، بل فقط للنقد، أن أصرف النظر عن الترتيب الضروري في أي مكان آخر وأن أمضي قدماً بسلوك مقدمة موسوعية وجيزة لها، لا في منظومة **علوم** العقل الخالص بل فقط في **نقد** جميع الملكات الذهنية التي يمكن تحديدها قبلياً، بقدر ما تشكل بينها نفسها منظومة ذهنية، وبهذه الطريقة أجمع المقدمة التمهيدية بالمقدمة الموسوعية.

ومقدمة ملكة الحكم إلى منظومة ملكات المعرفة الخالصة من خلال المفاهيم تعتمد بالكامل على مبدأها المتعالي الذي تنفرد به: وهو أن الطبيعة عند تخصيص قوانين الفهم المتعالية (مبادئ إمكانيتها كطبيعة بشكل عام)، أي في كثرة قوانينها التجريبية، تعمل وفق فكرة منظومة تقسيمها وهكذا تسهل إمكانية التجربة كمنظومة تجريبية. والحقيقة أن هذا هو ما يعطينا قبلياً مفهوم التوافق مع القانون، أي غرضية الطبيعة، التي هي عرضية موضوعياً ولكنها ضرورية ذاتياً (عند ملكاتنا المعرفية). والآن، برغم أن هذا المبدأ لا يحدد بالطبع أي شيء فيما يتعلق بالصور الجزئية للطبيعة، لكن غرضية الطبيعة يجب دائماً أن تُعطى تجريبياً، فإن الحكم حول هذه الصور يكتسب دعوى الكلية الشاملة والضرورة اللازمة، كمجرد حكم تأملي، من خلال علاقة الغرضية الذاتية للتمثل عند ملكة الحكم بالمبدأ القبلي لملكة الحكم عن غرضية الطبيعة في توافقها التجريبي مع القانون بشكل عام، وهكذا يمكن النظر إلى الحكم التأملي الجمالي بوصفه يستند قبلياً إلى مبدأ (وإن لم يكن محدِّداً)، ولملكة الحكم فيه الحق في العثور على مكان لها داخل نقد الملكات العليا للمعرفة الخالصة.

ولكن بما أن مفهوم غرضية الطبيعة (كغرضية تقنية تتميز جوهرياً عن الغرضية العملية)، إن لم تُعتبر مجرد تعويض ماكر لما **نصنعه بالطبيعة عما هي الطبيعة**، هو مفهوم منفصل عن الفلسفة الدوغماتية كلها (نظرية كانت أو عملية)، التي تقوم فقط على ذلك المبدأ لملكة الحكم الذي يسبق جميع القوانين التجريبية ويجعل بالإمكان أولاً توافقها في وحدة منظومة، فمن الواضح فيما يتعلق

بهذين النوعين من استعمال ملكة الحكم التأملية (الجمالي والغائي) أن الحكم الذي يسبق جميع المفاهيم عن الموضوع، وبالتالي الحكم التأملي الجمالي، هو وحده الذي يمتلك أساسه المحدِّد في ملكة الحكم، دون أن يختلط بأية ملكة معرفة أخرى، في حين أن الحكم الغائي، وإن كان يستخدم مفهوم الغاية الطبيعية في الحكم نفسه فقط بوصفه مبدأ لملكة الحكم التأملية، وليس لملكة الحكم المحدِّدة، فإنه لا يمكن أن يُطلَقَ إلا من خلال الجمع بين العقل والقوانين التجريبية. ومن هنا فإن إمكانية الحكم الغائي عن الطبيعة يمكن إظهارها بسهولة، دون الاضطرار إلى إقامتها على أساس مبدأ خاص لملكة الحكم، لأنها ببساطة تتبع مبدأ العقل. وفي المقابل، فإن إمكانية الحكم الجمالي، الذي هو مجرد حكم تأملي يقوم على مبدأ قبلياً(*)، أي حكم ذوق، إذا أمكنت البرهنة على أن لها الحق فعلاً في الادعاء بالصحة الكلية، فإنها بالتأكيد تتطلب نقداً لملكة الحكم بوصفها ملكة تمتاز بمبادئها المتعالية الخاصة (كالفهم والعقل)، وبهذه الطريقة فقط تستطيع أن تنضم إلى منظومة الملكات المعرفية الخالصة؛ وهذا لأن الحكم الجمالي، وإن كان لا يفترض مفهوماً عن موضوعه، فإنه يعزو الغرضية له ويزعم أنه يمتاز بالصحة الكلية، ولذلك لا يمكن أن يكمن مبدأ هذا إلا في ملكة الحكم نفسها، أما الحكم الغائي فيفترض مبدأ عن الموضوع ينقله العقل تحت ارتباط بغاية ما، وإن كانت ملكة الحكم التي تستخدم هذا المبدأ عن غاية الطبيعة هي ملكة الحكم التأملية وحدها وليست ملكة الحكم المحدِّدة.

وهكذا تكشف ملكة الحكم عن نفسها في الذوق وحده، ولا سيما فيما يتعلق بموضوعات الطبيعة، كملكة تمتلك مبدأها الخاص المتميز، ولذلك تدَّعي أن لها مكانها في النقد العام لملكات المعرفة العليا التي ربما لم يطمئن المرء في الإقرار به. ولكن ما أن نقتنع أن قدرة ملكة الحكم يمكنها أن تضع قبلياً المبادئ

(*) في ترجمة أوكسفورد: (إمكانية الحكم التأملي، الذي هو مجرد حكم جمالي...).

لنفسها، حتى يكون من الضروري أيضاً أن نحدد مجال هذه القدرة، ولإكمال مهمة النقد هذه يجب أن نعرف أن كلتا الملكتين الجمالية والغائية متضمنتان في ملكة واحدة وتعتمدان على المبادئ نفسها، لأن الحكم الغائي حول الأشياء الطبيعية ينتمي أيضاً، مع الحكم الجمالي، إلى ملكة الحكم التأملية، وليس المحدِّدة.

غير أن نقد الذوق، الذي لا يُستعمَل فيما عدا ذلك إلا في تطوير الذوق نفسه وتأكيده، يردم ثغرة في منظومة ملكاتنا المعرفية، إذا نظر المرء إليه من منظور متعالٍ، وفي تقديري فإنه ينكشف عن احتمال مثير يعد بمنظومة مكتملة لجميع الملكات الذهنية، من حيث علاقتها ليس فقط بالميدان الحسي بل أيضاً بما يتخطى الحس، دون أن يلغي الحدود التي وضعها لاستعمالها نقد أكثر صرامة من هذه الناحية. ولعل مما يفيد القارئ ويوفر له نظرة أوضح عن بنية المباحث الآتية، أن أقدم هنا مخططاً وجيزاً عن منظومة ترابطها ببعضها، وإن كانت، مثل سائر مباحث هذا المقطع، يجب أن تفترض مكانها في خاتمة المقال نفسه.

يمكن إرجاع جميع ملكات الذهن إلى ثلاث:

ملكة المعرفة
الشعور باللذة والألم
ملكة الرغبة

والملكة المعرفية، وإن لم تؤدِّ دائماً وظيفة معرفة (ما دام تمثل ما ينتمي إلى هذه الملكة يمكن أيضاً أن يكون عياناً خالصاً أو تجريبياً من دون مفاهيم)، فإنها تشكل دائماً أساس ممارسة هذه الملكات جميعاً. وهكذا إذا نظرنا إلى القدرات

العامة للمعرفة وفق المبادئ، فإننا نستطيع أن نقرن قوى الذهن بالملكات العليا الآتية:

ملكة المعرفة	الفهم
الشعور باللذة والألم	ملكة الحكم
ملكة الرغبة	العقل

هكذا نجد أن الفهم يمتلك مبادئ خاصة قبلياً لملكة المعرفة، وملكة الحكم تمتلك فقط المبادئ الخاصة للشعور باللذة والألم، في حين أن العقل يمتلك فقط المبادئ المتعلقة بملكة الرغبة. وتؤدي هذه المبادئ الصورية دور أساس لضرورةٍ هي إلى حد ما موضوعية، وإلى حد ما ذاتية، لكنها أيضاً تمتلك صحتها الموضوعية جزئياً لأنها ذاتية بقدر ما تحدد هذه المبادئ، من خلال الملكات العليا الملازمة لها هنا، القوى المقابلة لها في الذهن:

ملكة المعرفة	الفهم	التوافق مع القانون
الشعور باللذة والألم	ملكة الحكم	الغرضية
ملكة الرغبة	العقل	الغرضية التي هي قانون في الوقت نفسه (الإلزام)

وأخيراً، حين تقترن هذه بالأسس لإمكانية الصور قبلياً، نجد أيضاً النتاجات الآتية المقابلة لها:

هكذا تؤسس **الطبيعة توافقها مع القانون** قبلياً على **مبادئ الفهم** بوصفه **ملكة المعرفة**؛ ويستهدي **الفن** قبلياً في **غرضيته** وفق **ملكة الحكم** من حيث علاقتها

الملكة الذهنية	الملكات المعرفية العليا	المبادئ القبلية	النتاجات
ملكة المعرفة	الفهم	التوافق مع القانون	الطبيعة
الشعور باللذة والألم	ملكة الحكم	الغرضية	الفن
ملكة الرغبة	العقل	الغرضية التي هي قانون في الوقت نفسه (الإلزام)	الأخلاق

بالشعور باللذة والألم؛ وأخيراً، تبرز **الأخلاق** (كنتاج للحرية) تحت فكرة صورة **غرضية** مهيأة لأن تكون قانوناً كلياً بوصفها الأساس المحدِّد **للعقل** فيما يتعلق **بملكة الرغبة**. والأحكام التي تظهر على هذا النحو من مبادئ قبلية خاصة بكل من الملكات الأساسية للذهن هي أحكام **نظرية**، و**جمالية**، و**عملية** على التوالي.

وهكذا تنكشف لنا منظومة من القوى الذهنية، في علاقتها بالطبيعة والحرية، وتمتلك كلتاهما مبادئها **المحدِّدة** الخاصة قبلياً، وهما تشكلان قسمي الفلسفة الاثنين (النظري والعملي) كمنظومة مذهبية، وفي الوقت نفسه نقلة عن طريق ملكة الحكم التي تربط القسمين من خلال مبدأها الخاص، وهي نقلة من الأساس **المحسوس** في قسم الفلسفة الأول إلى الأساس **المعقول** في القسم الثاني، من خلال نقد قدرة ملكة الحكم التي تنحصر وظيفتها في الربط ولذلك لا تستطيع أن توفر أية معرفة من ذاتها ولا تستطيع أن تسهم في بناء مذهب، غير أن أحكامها، التي تُسمى أحكاماً **جمالية** (بحكم امتلاكها مبادئ ذاتية وحسب) بوصفها متميزة عن الأحكام التي تسمى **منطقية** (سواء أكانت نظرية أو

عملية) وتمتلك بالضرورة مبادئ موضوعية، هي من نوع خاص حيث تربط العيانات الحسية بفكرة عن الطبيعة لا يمكن فهم توافقها مع القانون من دون علاقتها بأساس يتخطى الحس، وهذا ما يتوفر البرهان عليه في سياق المقال نفسه.

سنسمي نقد هذه الملكة فيما يتعلق بالنوع الأول من الأحكام، لا **بعلم الجمال** (وكأنها مذهب للحس)، بل نسميها **نقد ملكة الحكم الجمالية**، لأن التعبير الأول ينطوي على معنى واسع، ما دام يمكن أن يدلَّ أيضاً على الطابع الحسي **للعيان**، الذي ينتمي إلى المعرفة النظرية ويوفر المادة للأحكام المنطقية (الموضوعية)؛ وهذا هو السبب في أننا قصرنا سابقاً تعبير «الجمالي» حصراً على المحمول الذي ينتمي للعيان في الأحكام المعرفية. غير أنه لا يحمل خطر سوء الفهم أن نسمي ملكة الحكم جمالية فقط لأنها لا تربط تمثل موضوع بالمفاهيم، وبالتالي لا تربط الحكم بالمعرفة (لأنها ليست محدِّدة على الإطلاق، بل تأملية وحسب)؛ إذ بالرغم من أن العيانات هي حسية (جمالية) عند ملكة الحكم المنطقية، فإنها يجب أولاً أن ترتفع إلى مستوى المفاهيم لكي تسهم في معرفة الموضوعات، وهو الشيء الذي لا يحصل في حالة ملكة الحكم الجمالية.

(١٢)
تقسيم نقد ملكة الحكم

لتقسيم ميدان معرفة معين، بغية تقديمه كمنظومة، أهمية نادراً ما تُعرَف، لكنها تنطوي أيضاً على صعوبة يساء فهمها في الغالب. إذا اعتبرنا أجزاء كلٍّ ممكن من هذا النوع بوصفها مكتملة أصلاً في ذاتها، فإن التقسيم يجري آلياً، فقط من أجل مقارنة الأجزاء، ويصبح الكل الناتج مجرد تجمع (كما تفعل المدن حين يتم تقسيم الأرض حسب أولويات مستوطنيها المحتملين وحاجاتهم

الفردية دون مراعاة أي نظام). ولكن إذا استطعنا بل وجب علينا أن نفترض فكرة كلٍّ، وفق مبدأ معين، بحيث يكون سابقاً على تحديد الأجزاء، فلا بد أن يجري التقسيم **علمياً**، وبهذه الطريقة فقط يصبح الكل منظومة. وهذا أمر مطلوب دائماً حين يتعلق بميدان معرفة قبلياً (تعتمد، هي ومبادؤها، على ملكة مشرِّعة خاصة بالذات)، ما دام ميدان استعمال هذه القوانين هنا يتحدد على غرار ذلك قبلياً من خلال التشكيل الخاص لهذه الملكة، مثلما تتحدد نسبة العلاقة وعددها بين الأجزاء والكل في المعرفة. ولكن ما من تقسيم قائم على أساس رصين يمكن توليده من دون توليد مماثل في الوقت نفسه للكل ذاته وتقديمه باعتباره مكتملاً بجميع أجزائه، وإن يكن ذلك بالطبع فقط تحت حكم **النقد**؛ وبالتالي لا يُطلب لنقل هذا وتحويله إلى صورة منظومة مذهبية (وهذا ما تستطيع الملكة المعرفية أن توفره دائماً) سوى عمق الاستخدام ودقة الترابط بالمحتوى الجزئي.

والآن من أجل تقسيم نقد ملكة الحكم (وهي الملكة التي وإن كانت تقوم على مبادئ قبلياً، فإنها لا تستطيع أن توفر مادة لمذهب)، ينبغي في الجوهر أن نعرف أن ملكة الحكم التأملية وحدها، وليست المحدِّدة، هي التي تمتلك مبادئها قبلياً؛ فالأولى تعمل **تخطيطياً** فقط في ظل قوانين ملكة أخرى (هي الفهم)، في حين تعمل الثانية **تقنياً** فقط (وفق قوانينها الخاصة)، ويقوم عمل الثانية على مبدأ عن تقنية الطبيعة، وبالتالي على مفهوم عن غرضية الطبيعة لا بد من افتراضه قبلياً فيها؛ وهذا ما يفترض بالضرورة وفق مبدأ ملكة الحكم التأملية أنه ذاتي وحسب، أي بالنسبة إلى هذه الملكة نفسها، لكنه مع ذلك يحمل معه مفهوم غرضية موضوعية **ممكنة**، أي التلاؤم مع القانون من طرف الأشياء الطبيعية بوصفها غايات طبيعية.

والغرضية التي يُحكم عليها ذاتياً وحسب، ولذلك لا يمكن أن تقوم على أي مبدأ، ولا يمكن أن تقام على مبدأ ما دام يُحكم عليها ذاتياً وحسب، هي العلاقة بالشعور باللذة والألم، ويكون الحكم حول هذه **جمالياً** (والحقيقة هذه هي

الطريقة الوحيدة الممكنة للحكم جمالياً). ولكن حين يصاحب هذا الشعور التمثل الحسي للموضوع فقط، أي الإحساس بالموضوع، فإن الحكم الجمالي يكون تجريبياً، ويتطلب بالتأكيد تقبلية معينة، ولكن ليس ملكة حكم خاصة؛ فضلاً عن ذلك، إذا افتُرض أن هذه الملكة الأخيرة هي محدِّدة، فيجب إذاً أن تقوم على مفهوم عن غاية، وهكذا يجب أن يُحكم على الغرضية منطقياً وليس جمالياً؛ لذلك فالمقصود من ملكة الحكم الجمالية بوصفها ملكة خاصة بالضرورة ليس شيئاً سوى **ملكة الحكم التأملية**، والشعور باللذة (الذي يتماهى مع تمثل **الغرضية** الذاتية) يجب ألا يُعتبر مستمداً أو مرتبطاً بمبدأ قبلياً إما بإحساس في تمثل تجريبي للموضوع أو بمفهوم عن الموضوع، بل يجب أن يُعتبر الشعور مرتبطاً فقط بالتأمل وصورته (الفعالية المميزة لملكة الحكم) التي يتقدم من خلالها من العيانات التجريبية إلى المفاهيم العامة. ولهذا ستشكل **جماليات** ملكة الحكم التأملية قسماً واحداً من نقد هذه الملكة، تماماً كما أن المنطق في هذه الملكة يشكل، تحت اسم **الغائية**، القسم الثاني. على أن الطبيعة نفسها في كلتا الحالتين تُعتبر تقنية، أي غرضية في نتاجاتها، ذاتياً من ناحية، فيما يتعلق بطراز تمثل الموضوع، وغرضية موضوعياً من ناحية أخرى فيما يتعلق بإمكانية الموضوع نفسه. وسنرى فيما يأتي أن غرضية الصورة في المظهر هي الجمال، وأن الملكة الخاصة بالحكم هي **الذوق**. ويبدو أنه يستتبع هذا أن تقسيم نقد ملكة الحكم، إلى قسم جمالي وقسم غائي، يجب أن يشمل فقط **نظرية الذوق** و**نظرية الغايات الطبيعية** (الحكم على الأشياء بوصفها غايات طبيعية).

ولكن يمكن تقسيم كل غرضية، سواء أكانت ذاتية أو موضوعية، إلى غرضية **داخلية** وغرضية **نسبية**، وتقوم الأولى على تمثل الموضوع في ذاته، في حين تقوم الثانية فقط على الاستعمال العرضي له. واستناداً إلى هذا تُدرَك، **أولاً**، صورة الموضوع بوصفه غرضياً عند ملكة الحكم التأملية في ذاتها، أي في مجرد عيان من دون أي مفهوم، ثم تُعزى بعد ذلك الغرضية الذاتية للشيء أو

للطبيعة نفسها؛ **ثانياً**، قد لا يكشف إدراك الموضوع للتأمل أية غرضية في صورته على الإطلاق، برغم أن تمثل الموضوع يستطيع بالتأكيد أن يُحدِثَ الشعور بغرضية تكمن قبلياً في الذات (كما في التحديد الذي يتخطى الحس لقوى الذات) وبالتالي يقيم أساس حكم جمالي يرتبط أيضاً بمبدأ قبلي (وإن يكن مجرد مبدأ ذاتي)، لكنه ليس، كما في الحالة الأولى، نسبياً **لغرضية الطبيعة** من حيث علاقتها بالذات، بل فقط **باستعمال** غائي ممكن لعيانات حسية معينة، بفضل صورتها، من خلال ملكة الحكم التأملية وحسب. لذلك يعزو النوع الأول من الحكم **الجمال** لموضوعات الطبيعة، في حين يعزو النوع الثاني **الجلال** لها، ويتمّ ذلك في كلتا الحالتين فقط عن طريق أحكام جمالية (تأملية) مفرغة من أي مفهوم عن الموضوع، بل فقط باعتبار الغرضية الذاتية، ولكن لا تُفترض أية تقنية خاصة للطبيعة مع النوع الثاني ما دام يعتمد فقط على الاستعمال العرضي للتمثل، ولا يتوخى أية معرفة بالموضوع، بل يتوخى شعوراً مختلفاً، ألا وهو الشعور بالغرضية الداخلية في تشكيل قوى الذهن. مع ذلك لا ينبغي استبعاد الأحكام المتعلقة بالجليل في الطبيعة من التقسيم الجمالي لملكة الحكم التأملية، لأنها أيضاً تعبر عن غرضية ذاتية لا تقوم على مفهوم عن الموضوع.

ويصح الشيء نفسه تماماً على غرضية الطبيعة الموضوعية، أي إمكانية أن تكون الأشياء غاياتٍ طبيعيةً، حيث نحكم فقط وفق مفاهيم عنها، أي أننا لا نحكم جمالياً (في علاقة بالشعور باللذة أو الألم) بل منطقياً، فيما نسميه بالحكم الغائي. وتقوم الغرضية الموضوعية إما على الإمكانية الداخلية للموضوع، أو على الإمكانية النسبية لنتائجه الخارجية. في الحالة الأولى، يُنظر إلى الحكم الغائي في **اكتمال** الشيء وفق غاية تقع فيه ذاته (ما دامت العناصر الكثيرة هنا تتبادل الترابط مع بعضها كغاية ووسيلة)؛ وفي الحالة الثانية، يُعنى الحكم الغائي فقط **بجدوى** موضوع طبيعي، أي تحديداً تجاوبه مع غاية تكمن في أشياء أخرى.

هكذا ينطوي نقد ملكة الحكم الجمالية أولاً على نقد **للذوق** (ملكة الحكم على الجميل)، وثانياً على نقد **للشعور بالروح**، **لأن** هذه هي الكيفية التي يجب أن أصف بها في البداية ملكة تمثل الجلال في الموضوعات. وما دامت قوة ملكة الحكم الغائية تربط تمثلها للغرضية بالموضوع لا عن طريق الشعور بل من خلال المفاهيم، فلا حاجة لمصطلحات خاصة للتمييز بين القوى التي تستخدمها، سواء أدار الحديث عن الغرضية الداخلية أو النسبية (وإن كانت كلتاهما موضوعية)؛ لأن ملكة الحكم الغائية هنا تربط تأملها بالعقل تماماً (وليس بالشعور).

لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن تقنية الطبيعة ـ وليس تقنية سببية قوى التمثل لدى الكائنات الإنسانية التي نسميها بالفن (بالمعنى الدقيق للكلمة) ـ هي التي نبحث من خلالها هنا الغرضية كمفهوم تنظيمي لملكة الحكم، ونحن لا نبحث عن مبدأ الجمال الفني أو الاكتمال الفني، وإن كان بوسع المرء أن يسمي إجراء الطبيعة «تقنياً»، أي شبه فني، إذا نظرنا إليها باعتبارها تقنية (أو تشكيلية) استناداً إلى مماثلة تقارنها بسببية الفن. لأننا هنا معنيون بمبدأ يخص ملكة الحكم التأملية وحدها، وليس ملكة الحكم المحدِّدة (التي تقف وراء جميع الأعمال الفنية الإنسانية)، وفي هذه الحالة لا بدَّ من اعتبار الغرضية **غير مقصودة**، وبالتالي لا يمكن أن تُعزى إلا للطبيعة. ولاحقاً لا بدَّ أن يُنظر إلى الجمال الفني بوصفه مجرد نتيجة للمبادئ نفسها التي تكمن وراء حكم الجمال الطبيعي.

هكذا سينطوي نقد ملكة الحكم التأملية فيما يخص الطبيعة على قسمين: نقد **الملكة الجمالية** ونقد **الملكة الغائية** للحكم على الأشياء في الطبيعة.

يتكون القسم الأول من كتابين، سيكون الأول منهما معنياً بنقد **الذوق** أو الحكم على **الجميل**، والثاني بنقد **الشعور بالروح** (في مجرد تأمل في موضوع ما) أو في الحكم على **الجليل**.

ويتكون القسم الثاني أيضاً من كتابين، يضع الأول منهما الحكم على الأشياء

بوصفها غايات طبيعية تحت مبادئ فيما يتعلق بإمكانيتها **الداخلية**، في حين سينصرف الثاني إلى الشيء نفسه فيما يتعلق بالأحكام الخاصة **بالغرضية النسبية**.

وسينطوي كلٌّ من هذين الكتابين على مقطعين **تحليلي وجدلي** للقدرة على الحكم.

سيحاول التحليلي أن يوفر، بالعدد نفسه من الفصول، في البداية **عرضاً** ثم استنباطاً لمفهوم غرضية الطبيعة.

نقد ملكة الحكم

تمهيد

نستطيع أن نسميَ ملكة المعرفة من مبادئ قبلية **بالعقل الخالص**، والبحث في إمكانيتها وقيودها بشكل عام بـ«**نقد العقل الخالص**»، برغم أننا لا نفهم من هذه الملكة إلا العقل في استخدامه النظري، مثلما يظهر تحت هذا الاسم في العمل السابق؛ دون الرغبة في مد البحث في ملكته بوصفه **العقل العملي**، وفق مبادئه الخاصة. ويقتصر ذلك «النقد» على ملكتنا في معرفة الأشياء قبلياً، لذلك يشغل نفسه فقط **بالملكة المعرفية** مستبعداً الشعور باللذة والألم وملكة الرغبة؛ ومن بين الملكات المعرفية لا يهتم إلا **بالفهم**، وفق مبادئه الخاصة قبلياً، مستغنياً عن **الحكم والعقل** (باعتبارهما معاً ملكتين تنتميان إلى المعرفة النظرية)، لأنه يقوم في تتمة لا تستطيع أن توفر لها أية ملكة معرفية أخرى سوى الفهم المبادئ المكوِّنة للمعرفة قبلياً. إذاً فالنقد الذي يمحصها جميعاً، فيما يتعلق بالاشتراك الذي تدعيه كل ملكة بالملكة الأخرى من حيث امتلاكها الصافي للمعرفة التي تستمدها من جذرها الخاص، لا يترك شيئاً سوى ما يقرره «**الفهم**» قبلياً كقانون للطبيعة باعتبارها مركباً من الظواهر (صورته معطاة قبلياً أيضاً). وهو يدرج جميع المفاهيم الخالصة الأخرى تحت **الأفكار**، التي هي متعالية على ملكتنا النظرية في المعرفة، لكنها ليست عديمة الجدوى أو مما يجب الاستغناء عنه. إذ تفيد بوصفها مبادئ مشرعة للقوانين، إلى حد ما لفحص ادعاءات الفهم الخطرة، وكأنها (لكونها تستطيع أن توفر قبلياً شرط إمكان الأشياء جميعاً مما تستطيع أن نعرفه) قد تكون مقتصرة في داخل هذه القيود على إمكان الأشياء جميعاً بشكل

عام؛ وإلى حد ما لكي تسوقه إلى التأمل في الطبيعة وفق مبدأ للاكتمال، برغم أنها لن تظفر أبداً به، وتصل بالتالي إلى الخطة النهائية للمعرفة برمتها.

إذاً فقد كان **الفهم** هو الذي ينطوي على عالمه الخاص في **الملكة المعرفية،** بقدر ما تنطوي على مبادئ مكونة للمعرفة قبلياً، كان ينبغي أن يضعها النقد، الذي يسمى عموماً بـ«نقد العقل الخالص»، في حصن حريز من جميع المنافسين الآخرين. ويصح الشيء نفسه على **العقل،** الذي ينطوي على المبادئ المكونة قبلياً لا في مكان سوى ما يتعلق **بملكة الرغبة،** فكان ينبغي أن يعين مكانه في «نقد العقل العملي».

والآن فإن القضايا التي يعنى بها «نقد الحكم» هي التالية: هل للحكم، الذي يشكل رابطة وسيطة بين الفهم والعقل في نسق ملكاتنا المعرفية، أيضاً مبادئ قبلية لذاته، وهل هذه المبادئ مكونة أم مشرعة وحسب (وبالتالي لا تشير إلى عالم خاص خارجها)؟؛ وهل هي تعطي قاعدة قبلياً للشعور باللذة والألم، باعتبارها الرابطة الوسيطة بين الملكة المعرفية وملكة الرغبة (تماماً مثلما يقرر الفهم القوانين قبلياً للأولى، والعقل للثانية)؟

لن يكتمل «نقد» للعقل الخالص، أي لملكتنا في الحكم قبلياً وفق مبادئ معينة، لو كان الحكم، الذي يطلق الدعاوى أيضاً بمثل هذه المبادئ بوصفه ملكة معرفية، لا يُعامَل بوصفه جزءاً خاصاً منه؛ برغم أن مبادئه في نسق الفلسفة الخالصة لا تحتاج إلى أن تشكل قسماً جزئياً بين النظري والعملي، بل يمكن إلحاقه عند الحاجة بأحدهما أو كليهما حين تقتضي المناسبة. إذ لو اكتملت مثل هذه المنظومة ذات يوم تحت الاسم العام للميتافيزيقا (وذلك ما يمكن تحقيقه على نحو كامل تماماً، وهو ذو أهمية فائقة لاستعمال العقل في أية إحالة)، فإن تربة هذا الصرح يجب أن يستكشفها النقد بعمق ينفذ إلى أسس ملكة المبادئ المستقلة عن التجربة، في نسق لا يغطس ضائعاً فيه، لأن ذلك سيفضي حتماً إلى انهيار الصرح بأسره.

يمكننا بسهولة أن نستخلص من طبيعة الحكم (الذي يقتضي استعماله بالضرورة وعلى نحو كلي استعمالاً صحيحاً، أن المقصود باسم الفهم العميق ليس شيئاً سوى هذه الملكة)، أن العثور على مبدأ خاص به لا بد أن يكون محفوفاً بمصاعب كبيرة؛ (منها أنه يجب أن ينطوي على ذاته قبلياً، وإلا فإنه لن يتمكن أشيع نقد من طرحه جانباً باعتباره ملكة معرفية خاصة). ولا ينبغي لهذا المبدأ أن يكون مشتقاً قبلياً من المفاهيم، لأن المفاهيم تنتمي للفهم، ولا يعنى الحكم إلا بتطبيقها. لذلك لا بد أن يوفر لنفسه مفهوماً معيناً، وإن كان لا يُعرف فيه شيء، إذا توخينا الدقة، بل لا ينفع إلا كقاعدة، وإن لم تكن قاعدة موضوعية يمكنه أن يحور حكمها؛ لأن هذه الأخيرة تقتضي ملكة أخرى للحكم، لكي تتمكن من التعرف ما إذا كانت الحالة هي الحالة المناسبة لتلك القاعدة أم لا.

تبرز هذه الحيرة حول مبدأ (سواء أكان ذاتياً أم موضوعياً) في الأساس في تلك الأحكام التي ندعوها جمالية، والتي تعنى بالجميل والجليل في الطبيعة أو في الفن. مع ذلك، فإن البحث النقدي في مبدأ الحكم [الذي يكمن وراء هذه الأحكام] هو أهم قسم في نقد هذه الملكة. إذ برغم أنها في ذاتها لا تساهم في معرفة الأشياء، فإنها تنتمي إلى الملكة المعرفية وحدها، وتشير إلى إحالة مباشرة لهذه الملكة إلى شعور باللذة أو الألم وفق مبدأ قبلي؛ دون خلط هذه بما يمكن أن يكون الأساس المحدد لملكة الرغبة، التي تنطوي على مبادئها قبلياً في مفاهيم العقل. في الحكم المنطقي على الطبيعة، تكشف التجربة عن توافق مع القانون في الأشياء، للفهم أو لتفسير ما لا يصل إليه المفهوم العام عن المحسوس؛ وهنا لا يستطيع الحكم سوى أن يستمد من نفسه مبدأ إحالة إلى الأشياء الطبيعية إلى المجهول الذي يتخطى الحس (وهو مبدأ ينبغي أن يستفيد فقط من وجهة نظره لمعرفة الطبيعة). وهكذا، وبرغم أن هذا المبدأ القبلي يستطيع بل يجب أن يطبق في هذه الحالة على معرفة الموجودات في العالم، ويدشن في الوقت نفسه إمكانيات مفيدة للعقل، فإنه لا يحيل مباشرة إلى

الشعور باللذة أو الألم. لكن هذه الإحالة بالتحديد هي اللغز في مبدأ الحكم، الذي يجعل من قسم خاص لهذه الملكة أمراً ضرورياً في «النقد»؛ ما دام الحكم المنطقي وفق المفاهيم (الذي لا يمكن أن نستخلص منه مباشرة الشعور باللذة أو الألم) بالإضافة إلى تحديده النقدي، قابلاً في جميع الوقائع أن يشكل إضافة إلى الجزء النظري من الفلسفة.

ليس في نيتنا هنا فحص ملكة الذوق، بوصفها الحكم الجمالي، من حيث علاقتها بتكوين الذوق أو تثقيفه (لأن هذا سيتخذ مجراه في المستقبل كما في الماضي دون الحاجة إلى مثل هذه البحوث)، بل فقط في وجهة النظر المتعالية. من هنا أثق فيما يتعلق بعدم كفاية الغرض السابق بأنه سيحكم عليها بشيء من التساهل، وإن كان يجب أن تهيأ من وجهة نظر الثانية لتوضع تحت تمحيص شديد. غير أني أرجو أن يكون حل معضلة كبرى في مشكلة تدخل فيها الطبيعة بهذا القدر عذراً لبعض الغموض الذي يصعب تحاشيه، إذا ما استقر بوضوح أن ذلك المبدأ قد عرض على نحو صحيح. وإنني لأسلم بأن نمط اشتقاق ظواهر الحكم منها لا يتمتع بقدر كبير من الوضوح الذي نطالب به في موضع آخر، كما في حالة المعرفة وفق المفاهيم؛ لكني أعتقد أنني توصلت له في القسم الثاني من هذا العمل.

ها أنا إذاً أنهي تناولي النقدي بأسره. وسوف أنطلق دون إبطاء إلى القسم المذهبي علني أنتفع، ما أمكن، من اللحظات الأثيرة لسنوات عمري المتقادمة. ومن الواضح أنه لن يكون هناك قسم خاص بالحكم في هذا الجزء، لأن النقد فيما يتعلق بهذه الملكة ينفع بدلاً من النظرية؛ ولكن وفق تقسيم الفلسفة (وكذلك الفلسفة الخالصة) إلى نظري وعملي، فإن ميتافيزيقا الطبيعة والأخلاق سوف يكملان التناول.

مقدمة

(١)
تقسيم الفلسفة

تحتوي الفلسفة على المبادئ الضرورية للمعرفة العقلية التي تقدمها لنا المفاهيم عن الأشياء، لكن ليس كما يفعل المنطق، الذي لا يحتوي إلا على مجرد مبادئ صورة الفكر بشكل عام، بصرف النظر عن الموضوعات. ومن هنا فإن المسار المتبع لتقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية مسار سليم. ولكن لا بدَّ حينئذ أن تختلف المفاهيم التي ترفع الموضوعات إلى مبادئ هذه المعرفة العقلية، وتتعين، وإلا فإنها ستخفق في تسويغ التصنيف. ويفترض التصنيف دائماً أن تكون المبادئ التي تنتمي للمعرفة العقلية لأقسام علم معين متنوعة ذات طبيعة متناقضة.

والحال هناك نوعان فقط من المفاهيم، وهي تقبل عدداً مقابلاً من المبادئ المتميزة لإمكانية موضوعاتها. وهما مبادئ **الطبيعة** ومبادئ **الحرية**. إذا بدأنا بالأول، تكون المعرفة النظرية التي تقوم على مبادئ قبلية ممكنة. أما مفهوم الحرية، فيما يتعلق بهذه المعرفة، فلا ينطوي بحكم مفهومه نفسه، على أكثر من مبدأ سلبي، وهو مبدأ مقابلة بسيطة، في حين أنه لتحديد الإرادة يقيم مبادئ توسع من مدى فعاليته، ولهذا تسمى مبادئ عملية. ومن هنا انقسمت الفلسفة على نحو صحيح إلى قسمين، متميزين في مبادئهما؛ قسم نظري، بوصفها

فلسفة الطبيعة، وقسم عملي، بوصفها **فلسفة الأخلاق**، وهذا القسم الأخير هو ما يسمى بتشريع العقل العملي بما يتوافق مع مفهوم الحرية. على أن هذه التعبيرات قد أسيء استعمالها إلى حد كبير حتى الآن في تقسيم المبادئ المختلفة، ومن خلالها في تقسيم الفلسفة. إذ اعتُبر ما هو عملي وفق مبادئ الطبيعة متطابقاً مع ما هو عملي وفق مبدأ الحرية، واستُنتج من ذلك أن التقسيم الذي جرى تحت هذه العناوين عن النظري والعملي لا يوجد فيه تقسيم على الإطلاق، ما دام كلا القسمين ينطوي على مبادئ مشابهة لما لدى الآخر.

والإرادة بوصفها ملكة للرغبة هي أحد الأسباب الطبيعية الكثيرة في العالم؛ فهي السبب الذي يتصرف وفق المفاهيم. ويسمى أي شيء متخيل سواء أكان ممكناً أو ضرورياً من خلال فاعلية الإرادة ممكناً أو ضرورياً من الناحية العملية. ويجري هذا بغية تمييز إمكانيته أو ضرورته عن الإمكانية أو الضرورة الطبيعية لأثر لا تحدد المفاهيم السبب فيه، بل تحددها الآلية كما هو الحال مع المادة الجامدة، أو الغرائز كما هو الحال مع الحيوانات. وعند التعامل مع مادة من هذا النوع، يظل السؤال مشرعاً ما إذا كان المفهوم الذي يوفر القاعدة لسببية الإرادة هو مفهوم الطبيعة، أم مفهوم الحرية.

على أن هذا التمييز جوهري. فإذا كان المفهوم المحدِّد للسببية هو مفهوم الطبيعة، إذاً فالمبادئ عملية بالمعنى **التقني**، لكنه مفهوم حرية أيضاً، وحينئذ فالمبادئ عملية بالمعنى **الأخلاقي**. والآن في تقسيم عام للعقل، يعود كل شيء إلى الفرق بين الموضوعات التي تتطلب مبادئ مختلفة لفهمها. هكذا تنتمي المبادئ التقنية إلى الفلسفة النظرية، بوصفها علماً للطبيعة، بينما تشكل المبادئ الأخلاقية وحدها القسم الثاني، أي الفلسفة العملية، بوصفها علماً للأخلاق.

ولا بد للقواعد العملية التقنية جميعاً، سواء أكانت قواعد الفن والبراعة بشكل عام أو قواعد التبصر كمهارة في ممارسة تأثير على الناس وإراداتهم، بقدر ما تعتمد مبادئُها على المفاهيم، ألا تُعتبر إلا لوازم مترتبة على الفلسفة النظرية.

فهي لا تهتم إلا بإمكانية الأشياء وفق مفاهيم الطبيعة، ولا تقتصر هذه على الوسائل المستكشفة في الطبيعة لتحقيق هذه الأغراض، بل تشمل حتى الإرادة نفسها من حيث هي ملكة للرغبة، وبالتالي من حيث هي ملكة طبيعية، بقدر ما يمكن للإرادة أن تحددها بواعث طبيعية وفق هذه القواعد. مع ذلك فإن هذه القواعد العملية لا تسمى قوانين كالقوانين الطبيعية، بل فقط تكاليف. والسبب في هذا أن الإرادة لا تقع فقط تحت مفهوم الطبيعة، بل تقع أيضاً تحت مفهوم الحرية. وحين ترتبط مبادئ الإرادة بالحرية تسمى قوانين، وهذه المبادئ، بالإضافة إلى ما سيترتب عليها، تشكل وحدها التقسيم الثاني أو العملي للفلسفة.

ولا يتعلق حل مشكلات الهندسة الخالصة بجزء خاص من ذلك العلم، وكذلك لا يستحق فن مسح الأراضي اسم هندسة عملية، تمييزاً له عن الهندسة الخالصة، بوصفها جزءاً ثانياً من علم الهندسة العام. فبقليل من الحق أو ربما بأدنى حد منه يمكن لفن التجريب الآلي أو الكيميائي أو الملاحظة أن تصنف باعتبارها جزءاً عملياً من علم الطبيعة. وأخيراً لا يمكن اعتبار الإدارة المنزلية أو الزراعية أو الاقتصاد السياسي، أو فن التفاعل الاجتماعي، أو مبادئ إعداد الأطعمة، أو حتى المذاهب العامة في نيل السعادة نفسها، ولا حتى تهذيب العواطف ولجم النوازع جزءاً من الفلسفة العملية بشكل عام. لأنها جميعاً لا تنطوي على أكثر من قواعد في البراعة لا تكون عملية إلا بالمعنى التقني، حين تتجه البراعة نحو تحقيق أثر ممكن وفق مفاهيم طبيعية عن الأسباب والآثار، وهذه، ما دامت تنتمي للفلسفة النظرية، فهي موضوعات لتلك التكاليف بوصفها مجرد لوازم تترتب عليها (أي على العلم الطبيعي)، ولذلك لا يمكنها أن تدعي بأنها تحظى بمكان في فلسفة خاصة تسمى عملية. من ناحية أخرى، فإن التكاليف العملية الأخلاقية، التي تقوم بالكامل على مفهوم الحرية، بالاستغناء الكامل عن الأسس الطبيعية المحددة للإرادة، تشكل فئة خاصة تماماً. وتسمى هذه، شأنها شأن القواعد التي تخضع لها الطبيعة، مجرد

قوانين، لكنها لا تعتمد مثلها على الشروط الحسية، بل على مبدأ يتخطى الحس، ولذلك فهي تطالب بجزء مختلف تماماً من الفلسفة، يسمى عملياً، في مقابل جزئها النظري.

من هنا نرى أن مركب التكاليف العملية التي تقدمها الفلسفة لا يشكل جزءاً متميزاً من الفلسفة، في مقابل الجزء النظري، لأن هذه التكاليف عملية، ولعلها تظل عملية حتى لو كانت مبادئها مستمدة تماماً من المعرفة النظرية للطبيعة (بوصفها القواعد العملية التقنية). ولا يتشكل فرع من الفلسفة إلا إذا كان مبدأه، من حيث هو غير مستعار من المفهوم الطبيعي الذي يكون دائماً مشروطاً حسياً، يقوم على ما يتخطى الحس، وذلك وحده ما يجعل من مفهوم الحرية قابلاً لأن تعرفه القوانين الصورية. إذاً فهذه التكاليف عملية أخلاقياً، أي أنها ليست مجرد تكاليف أو قواعد في هذا الجانب أو ذاك، بل هي قوانين، من دون أي إحالة سابقة إلى غايات أو مقاصد معينة.

(٢)
عن عالم الفلسفة بشكل عام

بقدر ما يكون لمفاهيمنا تطبيق عملي، يمتد استعمال ملكة المعرفة لدينا وفق المبادئ، ويمتد معها استعمال الفلسفة.

غير أن مركب الموضوعات جميعاً، الذي تحيل إليه تلك المفاهيم، لكي يحقق معرفة لها حيث تكون ممكنة، قد يُقسَّم تقسيماً فرعياً استناداً إلى كفاية ملكتنا المعرفية أو عدم كفايتها مع المقصود. وللمفاهيم، بقدر ما تحيل إلى موضوعات، وعلى نحو مستقل عن إمكانية أو استحالة معرفة هذه الموضوعات، ميدانها الخاص الذي لا يتحدد إلا استناداً إلى العلاقة التي تربط بين موضوعها وبين ملكة المعرفة لدينا بشكل عام. ويشكل جزء من هذا الميدان الذي تكون فيه المعرفة ممكنة عندنا الأساس أو الميدان الذي تقوم عليه

هذه المفاهيم والملكة المعرفية اللازمة. وجزء من هذا الأساس، حيث يكون مشرعاً للقوانين، هو عالم أو موطن (ditio) هذه المفاهيم والملكات المعرفية المقابلة لها. لذلك فالمفاهيم التجريبية لها ميدانها في الطبيعة، كمركب لجميع موضوعات الحس، ولكن ليس لها عالم، بل مجرد محل للسكنى؛ إذ بالرغم من أنها تُنتَجُ بما يتوافق مع القانون، فهي ليست بالمشرعة للقوانين، بل إن القواعد التي تقوم عليها تجريبية وبالتالي عرضية.

ولملكتنا المعرفية بأسرها عالمان، هما عالم المفاهيم الطبيعية وعالم مفهوم الحرية؛ ومن خلال كليهما تكون مشرعة للقوانين على نحو قبلي. واستناداً إلى هذا، تنقسم الفلسفة إلى نظرية وعملية. غير أن الميدان الذي يمتد فيه عالمها وتتم فيه ممارسة تشريعها هو دائماً مجرد مركب من موضوعات التجربة الممكنة برمتها، ما دامت لا تُفهم بأكثر من كونها مجرد ظواهر؛ وإلا فلن يمكن تمثل تشريع للفهم فيما يتعلق بها.

ويتم تشريع القوانين من خلال مفاهيم طبيعية عن طريق الفهم، وهو نظري. أما تشريع القوانين من خلال مفهوم الحرية فيقوم به **العقل**، وهو عملي وحسب. فلا يكون العقل مشرعاً للقوانين إلا في العالم العملي؛ وفيما يتعلق بالمعرفة النظرية للطبيعة فلا يمكنه أن يستخلص من القوانين المعطاة نتائجها التي تظل دائماً في حدود الطبيعة إلا بعد أن يجعله الفهم ملماً بالقانون. غير أن العقل، من ناحية أخرى، ليس مشرعاً للقوانين دائماً، حيث تتوفر قواعد عملية، إذ قد لا تكون سوى عملية من الناحية التقنية وحسب.

إذاً فالفهم والعقل يمارسان تشريعات متميزة على ميدان واحد بعينه للتجربة، دون انحياز من أحدهما للآخر. ولا يكاد مفهوم الحرية يخرق تشريع الطبيعة، تماماً مثلما يؤثر المفهوم الطبيعي في التشريع من خلال السابق. وقد عرضنا في «نقد العقل الخالص» لإمكانية التفكير دون تناقض، وتلازم هذين التشريعين، والملكات المقابلة في الموضوع نفسه، وأبطلنا الاعتراضات على هذه النظرية بإظهار الوهم الجدلي الذي تنطوي عليه.

إذاً فهذان العالمان المختلفان لا يتدخل أيٌّ منهما في الآخر من حيث تشريعهما، وإن كانا يفعلان ذلك دائماً في عالم الحس. ويظهر كونهما لا يشكلان عالماً **واحداً** مما يأتي: فالمفهوم الطبيعي يمثل موضوعاته في العيان، لا بوصفها أشياء في ذاتها، بل بوصفها مجرد ظواهر؛ أما مفهوم الحرية، من ناحية أخرى، فيمثل موضوعه كشيء في ذاته، لكن ليس في العيان. ومن هنا لا يستطيع أي منهما أن يوفر معرفة نظرية بموضوعه (أو حتى بالذات المفكِّرة) كشيء في ذاته؛ لأن هذا يتخطى الحس، وهي فكرة يجب أن نتخذها حقاً الأساس لإمكانية جميع موضوعات التجربة، ولكننا لن نستطيع أبداً نشرها أو الارتفاع بها إلى معرفة.

هناك إذاً ميدان لا حدود له، ولا سبيل له أيضاً لملكتنا المعرفية برمتها ـ ألا وهو ميدان ما يتخطى الحس ـ حيث لا نجد مستقراً، وبالتالي لا نستطيع أن نظفر بعالم فيه، لأسباب معرفية، لمفاهيم الفهم أو العقل. ويجب حقاً أن نشغل هذا الميدان **بالأفكار** بدلاً من الاستعمال النظري وكذلك العملي للعقل، لكننا نستطيع أن نقدم لها في إحالة إلى القوانين الناتجة عن مفهوم الحرية واقعاً عملياً لا غير، لا تستطيع أن تمتد فيه معرفتنا النظرية قيد أنملة نحو ما يتخطى الحس.

والآن حتى لو تم تحديد الهوة السحيقة بين العالم المحسوس لمفهوم الطبيعة والعالم الذي يتخطى الحس لمفهوم الحرية، بحيث لا يمكن الانتقال من الأول إلى الثاني (عن طريق الاستعمال النظري للعقل)، وكأنهما عالمان مختلفان تماماً لا يمكن لأحدهما أن يؤثر في الآخر، مع ذلك فالمقصود من الثاني أن يمارس تأثيراً في الأول. لأن المقصود من مفهوم الحرية أن يحقق فعلياً في عالم الحس الغرض الذي تقترحه قوانينه، وبالتالي لا بد من التفكير بالطبيعة على هذا النحو بحيث يضفي توافق القانون مع صورتها في الأقل التناغم مع إمكانية هذه الأغراض التي يراد تفعيلها فيه وفق قوانين الحرية. إذاً لا بد من وجود أرضية

لوحدة ما يتخطى الحس، الذي يكمن في أساس الطبيعة، مع ما ينطوي عليه مفهوم الحرية عملياً؛ وبالرغم من أن مفهوم هذه الأرضية لن يكتسب نظرياً ولا عملياً، ومن هنا لن يكون له عالم خاص، فهو مع ذلك يجعل الانتقال ممكناً من نمط فكري وفق مبادئ أحد العالمين إلى نمط يجري وفق مبادئ الآخر.

(٣)

عن نقد ملكة الحكم كوسيلة للجمع بين قسمي الفلسفة في كل واحد

ليس لدى نقد الملكات المعرفية، من حيث ما تستطيع أن توفره قبلياً، عالم خاص يتعلق بالموضوعات، لأنه ليس مذهباً، بل لا بد له أن يبحث هل يمكن أو كيف يمكن أن يتحقق مثل هذا المذهب، بما يتوافق مع حالة هذه الملكات، ومن خلال وسائلها. ويمتد ميدانه إلى جميع ادعاءاتها، لكي يقصرها في داخل حدودها المشروعة. لكن ما لا يستطيع دخول تقسيم الفلسفة يمكن إدخاله مع ذلك، كجزء مهم، إلى نقد الملكة الخالصة للمعرفة بشكل عام، أي إذا كانت تنطوي على مبادئ لا تُباح للاستعمال العملي ولا النظري.

تكمن المفاهيم الطبيعية، التي تنطوي على أساس للمعرفة النظرية قبلياً بأسرها، في سلطة العقل المشرعة للقوانين. ومفهوم الحرية، الذي ينطوي على أساس جميع التكاليف العملية القبلية لما هو غير مشروط حسياً، يعتمد القوانين التي يشرعها العقل. ولذلك فكلتا الملكتين، بالإضافة إلى كونهما قابلتين للتطبيق فيما يتعلق بصورتهما المنطقية للمبادئ مهما يكن أصلها، لهما أيضاً فيما يتعلق بمحتواهما تشريعاتهما الخاصة التي لا يعلو عليها تشريع قبلي اخر؛ وهكذا يجد تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية تسويغاً له.

غير أن في عائلة الملكات المعرفية العليا طرفاً وسطاً بين الفهم والعقل. تلك هي ملكة الحكم، التي يتوفر لدينا سبب للافتراض استناداً إلى المماثلة

أنها قد تنطوي في ذاتها، إن لم يكن على تشريع خاص، فعلى مبدأ خاص بها لاستكشاف القوانين، حتى وإن كان هذا القانون ذاتياً قبلياً وحسب. وهذا المبدأ، وإن لم يكن له ميدان موضوعات كعالم مميز له، فإن له مقاطعة تمتاز ببعض المزايا، التي لا تصح عليها مبادئ أخرى.

ولكن بالاحتكام إلى المماثلة فإن هناك أساساً آخر، يضاف إلى الاعتبارات السابقة، قد يُربَط فيه الحكم بنسق آخر من ملكات الخيال. ويبدو أنه يجب اعتبار هذا السبب ذا أهمية أكبر حتى من قرابة الحكم من عائلة الملكات المعرفية. لأن جميع الملكات أو القدرات الروحية يمكن إرجاعها إلى ثلاث لا يمكن استخلاصها بعد ذلك من أساس واحد مشترك: وهي **ملكة المعرفة، والشعور باللذة أو الألم، وملكة الرغبة**(*). والفهم وحده يشرع القوانين بالنسبة

(*) من المفيد أن نحاول تقديم تعريف متعالٍ للمفاهيم التي تُستخدم كمبادئ تجريبية إذا كان لدى المرء ما يدعوه إلى افتراض أن لها علاقة بملكة المعرفة الخالصة قبلياً، بمقتضى هذه العلاقة: أي تعريف ينطوي، من خلال المقولات الخالصة، بقدر ما تشير هذه نفسها إلى التمييز بين المفهوم المعني وبقية المفاهيم. وبهذا يتبع المرء مثال الرياضي، الذي يترك المعطيات التجريبية لمشكلة غير محسومة وينقل فقط علاقتها في تركيبها الخالص تحت مفاهيم الرياضيات الخالصة ويعمم بالتالي حلها. وقد أثير بوجهي اعتراض على أساس مشابه لهذا الإجراء (نقد العقل العملي، ص ١٦ من المقدمة)، فانتقد تعريف ملكة الرغبة بوصفها **الملكة التي تكون من خلال تمثلها سبب واقعية موضوعات هذه التمثلات**، لأن مجرد الرغائب هي أيضاً رغبات، لكن كل إنسان يعرف أنه لا يتسبب في وجود موضوعاتها من خلال وجودها وحدها. غير أن هذا لا يبرهن على أكثر من وجود رغبات لدى الإنسان يتناقض فيها مع ذاته، لأنه في هذه الحالة يريد إنتاج موضوع عن طريق تمثله وحده، دون أن يطمح بأن يحصل فعلاً، ما دام يعي أن قواه الآلية (إذا جاز لي هكذا أن أسمي ما ليس بنفسي) التي ينبغي أن يحددها ذلك التمثل، لكي تدرك الموضوع (وبالتالي بالوساطة) هي إما قاصرة أو ترمي إلى شيء مستحيل، كأن تريد أن تجعل ما حدث لم يحدث: (ليت جوبيتر يعيد ما سلف من سنين عمري)، أو تطوي الزمن، حين يطول الانتظار عبثاً، حتى تحين اللحظة المرغوبة. وبرغم أننا نعي في مثل هذه الرغبات الوهمية عجز تمثلاتنا (أو عدم ملاءمتها) لأن تكون أسباباً لموضوعاتها، مع ذلك فإن علاقتها كأسباب، وبالتالي تمثل سببيتها، متضمنة في كل رغبة، ويمكن رؤيتها على الخصوص إذا كانت هذه أثراً، هو بالتحديد **الحنين**. لأن الحنين يبرهن أنه يوسع القلب ويرهّله، وبالتالي يستنفد قواه لأنه يستنزف القوى بتمثلات يعيدها مراراً، لكن الذهن لا يمل من العوم في طلبها حتى يقع في الإجهاد. وحتى الصلوات =

إلى ملكة المعرفة، إذا أُحيلت هذه الملكة (ويجب أن يحدث ذلك حين ينظر إليها في ذاتها دون أن تختلط بملكة الرغبة) إلى الطبيعة بوصفها **ملكة المعرفة النظرية**؛ فمن خلال الطبيعة (كظاهرة) وحدها يمكن لنا أن نشرع القوانين عن طريق مفاهيم طبيعية قبلياً، أي بمفاهيم الفهم الخالصة. وعند ملكة الرغبة، بوصفها ملكة عليا تجري وفق مفهوم الحرية، فإن العقل (الذي يتوفر فيه وحده هذا المفهوم على مكان) هو وحده من يشرِّع القوانين قبلياً. وفيما بين ملكتي المعرفة والرغبة، يوجد شعور باللذة، تماماً مثلما يتوسط الحكم بين الفهم والعقل. ولذلك فنحن نستطيع أن نفترض مؤقتاً أن الحكم ينطوي أيضاً في ذاته على مبدأ قبلي. وبما أن اللذة والألم يرتبطان بالضرورة بملكة الرغبة (إما باستباقهما هذا المبدأ كما في الرغبات الدنيا، أو استتباعهما إياه في الرغبات العليا، كما هو الحال حين تتحدد الرغبة بالقانون الأخلاقي)، فقد نفترض أيضاً أن الحكم سيقوم بنقلة من ملكة المعرفة الخالصة، أي عالم المفاهيم الطبيعية، إلى عالم مفهوم الحرية، تماماً مثلما يجعل الحكم في استعماله المنطقي الانتقال مَن الفهم إلى العقل أمراً ممكناً.

إذاً، بالرغم من أن الفلسفة يمكن أن تنقسم إلى قسمين رئيسين فقط، هما النظري والعملي، وبالرغم أيضاً من أن كل ما نستطيع أن نقوله عن المبادئ الخاصة بالحكم لا بد أن ينسب إلى القسم النظري، أي إلى المعرفة العقلية وفق مفاهيم الطبيعة، مع ذلك فإن نقد العقل الخالص، الذي يجب أن يحسم

= بغية تحاشي شر مستطير ما زال بعيداً يرى الإنسان أنه واقع لا محالة وكثير من الوسائل الخرافية الأخرى لنيل هذه الغايات المستحيلة طبيعياً تبرهن على وجود علاقة سببية للتمثلات بموضوعاتها، لا نستطيع الحيلولة دون وقوع أثرها حتى عن طريق معرفة قصورها. أما السؤال عن سبب هذه الميول في طبيعتنا نحو رغبات نعرف أنها عقيمة فسؤال أنثروبولوجي ـ غائي. ويبدو وكأننا إذا لم نصمم على استعمال قوانا حتى نتأكد من كفاية ملكاتنا لإنتاج موضوع ما، فإن هذه القوى ستظل غير مستخدمة إلى حد بعيد. لأننا في العادة نتعلم معرفة قوانا فقط بتجربتها للمرة الأولى. ولذلك فهذا الوهم في الرغبات الجوفاء ليس سوى نتيجة لتدبير خير في طبيعتنا.

هذا كله ليقرر ما يمكن قبل أن يقيم مثل هذا النسق، يتألف من ثلاثة أقسام: نقد الفهم الخالص، ونقد الحكم الخالص، ونقد العقل الخالص، وتدعى هذه الملكات خالصة لأنها تشرع القوانين قبلياً.

(٤)

عن ملكة الحكم بوصفها ملكة تشريع قبلياً

ملكة الحكم بشكل عام هي ملكة التفكير بالجزئي منضوياً تحت الكلي. إذا أُعطي الكلي (أي القاعدة أو المبدأ أو القانون)، فإن ملكة الحكم التي تضم الجزئي تحته هي ملكة الحكم المحدِّدة. وهي كذلك حتى لو كان هذا الحكم متعالياً، إذ يشير قبلياً إلى الشروط التي يمكن وفقها وحدها أن يندرج أي شيء تحت قاعدة أو مبدأ كلي. أما إذا أُعطي الجزئي وحده، وكان ينبغي العثور على كلي له، إذاً فلا يكون الحكم سوى حكم تأملي.

ولا ينضوي الحكم المحدِّد إلا تحت قوانين كلية متعالية يقدمها الفهم؛ فالقانون مقرر لها قبلياً، ولذلك فهو في غنى عن البحث عن قانون لذاته لكي يتمكن من إخضاع الجزئي في الطبيعة إلى الكلي. غير أن صور الطبيعة غزيرة ومتعددة، لذلك تدخل تعديلات كثيرة على المفاهيم الطبيعية المتعالية الكلية التي تركتها غير محسومة القوانين التي يقدمها قبلياً الفهم الخالص، ولأن هذه المفاهيم لا تعنى إلا بإمكانية الطبيعة بشكل عام (كموضوع للحس)، فلا بد من وجود قوانين لهذه الصور أيضاً. ولكون هذه القوانين تجريبية، فقد تكون عارضة واتفاقية من وجهة نظر فهمنا، ولكن إذا كان يجب أن تسمى قوانين (كما يتطلب مفهوم الطبيعة)، فلا بد من اعتبارها ضرورية بفضل مبدأ وحدة المتعدد، وإن كانت غير معروفة لنا. ويتطلب الحكم التأملي، الذي ينبغي له أن يرتقي من الجزئي في الطبيعة إلى الكلي، على هذا الأساس، وجود مبدأ لا يستطيع استمداده من التجربة، لأن وظيفته تكمن في أن يؤسس وحدة جميع

المبادئ التجريبية تحت مبادئ تجريبية مماثلة ولكن أعلى منها، وبالتالي أن يؤسس إمكانية إخضاع ما هو أدنى لما هو أعلى نسقياً. إذاً فمثل هذا المبدأ لا يقدمه الحكم التأملي إلا بوصفه قانوناً من ذاته ولذاته. فهو لا يستطيع استمداده من الخارج (لأن هذا الخارج سيكون حينئذ الحكم المحدِّد)، ولا يستطيع إملاءه على الطبيعة، لأن التأمل في قوانين الطبيعة يكيف نفسه مع الطبيعة، ولا تتكيف الطبيعة وفق الشروط التي نحاول الوصول إلى مفهوم عنها، عارض تماماً فيما يتعلق بالطبيعة.

والآن لا يمكن لهذا المبدأ أن يكون سوى ما يلي: ما دامت القوانين الكلية للطبيعة تجد أساسها في فهمنا، الذي يفرضها على الطبيعة (وإن يكن استناداً إلى مفهوم كلي عنها كطبيعة)، فإن القوانين التجريبية الجزئية، فيما يتعلق بما لم تبتَّ فيه منها هذه القوانين الكلية، لا بد أن تعتبر متوافقة مع هذه الوحدة حتى كأن فهماً معيناً (وإن لم يكن فهمنا نحن) هو الذي أتاحها أمام ملكاتنا المعرفية، لكي يضفي الإمكان على نسق تجربة معينة وفق قوانين جزئية للطبيعة. لكن هذا لا يعني أن مثل هذا الفهم يجب أن يعد باعتباره وجوداً فعلياً: لأن ملكة الحكم التأملية وحدها هي التي تستخدم هذه الفكرة كمبدأ، وبغاية التأمل وليس التحديد؛ وهكذا فهذه الملكة هي التي تعطي القانون لذاتها، لا للطبيعة.

فمفهوم الشيء، بقدر ما ينطوي على أساس الوجود الفعلي لهذا الشيء، هو الغاية أو الغرض أو المقصود. وتوافق الشيء مع خاصية ما، وهو ما لا يكون ممكناً إلا وفق غايات معينة، يسمى غرضية صورة الشيء. وهكذا فمبدأ ملكة الحكم، فيما يتعلق بصورة الأشياء الطبيعية تحت قوانين تجريبية عموماً، هو غرضية الطبيعة في تعددها وكثرتها. أي أن الطبيعة يتم تمثلها من خلال هذا المفهوم وكأن الفهم يحتوي على أساس الوحدة لتنوع قوانينها التجريبية.

ولذلك فإن غرضية الطبيعة هو مفهوم جزئي قبلياً، ليس له من أصل سوى ملكة الحكم التأملية. ولهذا لا نستطيع أن نعزو لنتاجات الطبيعة شيئاً كإحالة

الطبيعة إلى غاياتها؛ بل نستطيع استخدام هذا المفهوم للتأمل في مثل هذه النتاجات فيما يتعلق بارتباط الظواهر المعطاة فيها وفق قوانين تجريبية وحسب. ويختلف هذا المفهوم أيضاً عن الغرضية العملية (في الفن الإنساني أو الأخلاق)، وإن كان بالتأكيد يُنظر إليه وفق المماثلة مع هذه الأخيرة.

(٥)

مبدأ الغرضية الصورية للطبيعة هو المبدأ المتعالي لملكة الحكم

المبدأ المتعالي هو المبدأ الذي من خلاله نمثل لأنفسنا قبلياً الشرط الكلي الوحيد الذي تستطيع تحته أن تصير الأشياء عموماً موضوعات لمعرفتنا. من ناحية أخرى، يسمى المبدأ ميتافيزيقياً إذا كان يمثل الشرط القبلي الذي تحته وحده تتحدد الموضوعات، التي يجب أن تُعطى مفاهيمها تجريبياً، وتتعين قبلياً. وهكذا فإن معرفة الأجسام كجواهر، وكجواهر قابلة للتغير، هو مبدأ متعالٍ، إذا أكّد أن لتغيراتها **سبباً**؛ لكنه مبدأ ميتافيزيقي إذا أكد أن للتغيرات سبباً **خارجياً**. في الحالة الأولى لا تحتاج الأجسام إلا إلى أن تُفهَم من خلال المحمولات الأنطولوجية (أي المفاهيم العقلية الخالصة)؛ على سبيل المثال: كجوهر، لأن القضية يجب أن تفهم قبلياً. أما في الحالة الثانية، فإن المفهوم التجريبي للجسم (باعتباره شيئاً يتحرك في المكان) لا بد أن يسند القضية؛ بالرغم من أنه ما أن يجري ذلك حتى يعدَّ قبلياً تماماً أن هذا المحمول الأخير (أي الحركة التي لا تقع إلا بأسباب خارجية) ينطبق على الجسم.

بهذه الطريقة سأحاول أن أوضح حالياً أن مبدأ غرضية الطبيعة في كثرة القوانين التجريبية هو مبدأ متعال. لأن مفهوم الموضوعات التي ترد تحت هذا المبدأ هو المفهوم الوحيد الخالص عن موضوعات المعرفة التجريبية الممكنة، ولا ينطوي على شيء تجريبي. من ناحية أخرى، سيكون مبدأ الغرضية

العملية، المتضمن في فكرة **تحديد الإرادة** الحرة مبدأً ميتافيزيقياً، لأن مفهوم ملكة الرغبة كإرادة يجب أن يُعطى تجريبياً (فهو لا ينتمي إلى المحمولات المتعالية). مع ذلك فإن كلا هذين المبدأين ليس بتجريبي، بل هما مبدآن قبليان، ذلك أن تأليف المحمول مع مفهوم تجريبي عن موضوع الأحكام في هذين المبدأين لا يحتاج إلى تجربة إضافية، بل قد تتم الإحاطة به قبلياً تماماً.

وكون مفهوم الطبيعة من حيث ارتباطه بالغايات مبدأً متعالياً أمر واضح غاية الوضوح إذا ما نظرنا إليه من قواعد الحكم، التي نعتمد عليها قبلياً عند البحث في الطبيعة، والتي لا تعنى إلا بإمكانية التجربة، وبالتالي إمكانية معرفة الطبيعة، لكن ليس الطبيعة في عمومها وحسب، بل الطبيعة التي تحددها كثرة من القوانين الجزئية. وهذه القواعد غالباً ما تقدم نفسها في سياق هذا العلم، وإن كان بطريقة مبعثرة ومشتتة. وهي غالباً ما تأخذ شكل جمل مأثورة عن الحكمة الميتافيزيقية تتظاهر بعدد من القواعد التي لا يمكن إظهار ضرورتها من المفاهيم. «تسلك الطبيعة أقصر السبل» (Lex parsimoniae)؛ «لكنها مع ذلك لا تثب وثباً، سواء أفي سياق تغيراتها، أو في ترادف صورها المختلفة» (lex continui in natura)؛ «فالتنوع الكبير في القوانين التجريبية هو الوحدة تحت مبادئ كثيرة» (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda). . . . إلخ.

إذا افترضنا أننا وضعنا أصلاً لهذه القواعد الأولية، وحاولنا أن نفعل ذلك على أساس منهج نفسي، فسوف ننتهك معناها ونبتذله. لأنها لا تقول لنا ما يحدث، أي وفق أية قاعدة تعمل ملكات الحكم لدينا فعلاً، وكيف نحكم، بل كيف يجب أن نحكم، ولا نستطيع أن نجد هذه الضرورة الموضوعية المنطقية إذا كانت المبادئ تجريبية وحسب. ومن هنا فإن غرضية الطبيعة لملكاتنا المعرفية واستخدامها، التي تتضح منها بالغ الوضوح، هي مبدأ متعالٍ للحكم، ولذلك يحتاج أيضاً إلى استنباط متعال، يجب أن يُبحث من خلاله عن أساس لمثل هذا الحكم في أصول المعرفة قبلياً.

إذا نظرنا إلى أسس إمكانية التجربة، سنجد في المحل الأول بالطبع شيئاً ضرورياً؛ وهو تحديداً القوانين الكلية التي لا يمكن إدراك الطبيعة بشكل عام كموضوع للحس بمعزل عنها. وهذه القوانين تعتمد على المقولات، التي تنطبق على الشروط الصورية لكل عيان ممكن لنا، بقدر ما تكون الملاحظة قبلية أيضاً. وفي ظل هذه القوانين يكون الحكم محدِّداً، ذلك أنه لا يقوم بشيء سوى التصنيف تحت قوانين معطاة. على سبيل المثال، يقول الفهم إن لكل تغير سببه (أي القانون الكلي للطبيعة)؛ ولا يقوم الحكم المتعالي بأي فعل آخر سوى توفير الشرط القبلي للتصنيف تحت فئة مفهوم الفهم الموضوع أمامه؛ أي التتابع في الزمان في تحديد الشيء نفسه. بالنسبة إلى الطبيعة بشكل عام، بوصفها موضوعاً للتجربة الممكنة، يُفهم ذلك القانون باعتباره ضرورياً ضرورة مطلقة. ولكن الآن وقد تحددت موضوعات المعرفة التجريبية بطرق كثيرة أخرى غير الشرط الصوري الزمني، صار في الأقل يمكن تحديدها بقدر ما نستطيع الحكم عليها قبلياً. ومن هنا يمكن لطبائع مختلفة أن تكون أسباباً بأنواع لا حصر لها من الطرق، مثلما يمكن ذلك بفضل ما نشترك به في الانتماء إلى الطبيعة بشكل عام؛ ولا بد لأي نمط من هذه الأنماط (بما يتوافق مع مفهوم السبب بشكل عام) أن تكون له قاعدته، التي هي قانون، ولذلك تحمل الضرورة معها، وإن كنا لا نلم بهذه الضرورة على الإطلاق، بسبب تكوين ملكاتنا المعرفية وتحديدها. واستناداً إلى ذلك، فيما يتعلق بالقوانين التجريبية للطبيعة، لا بد لنا أن ندرك في الطبيعة إمكانية كثرة لا نهاية لها من القوانين التجريبية، التي تكون عرضية بقدر ما تذهب إليه بصيرتنا، أي أنها لا يمكن أن تُفهم قبلياً. واستناداً إلى هذه القوانين نحكم على الطبيعة، وفق قوانين تجريبية وإمكانية وحدة التجربة (بوصفها نسقاً يجري وفق قوانين تجريبية)، بأنها عرضية. غير أن هذه الوحدة لا بد أن تكون بالضرورة مسلماً بها ومفترضة، وإلا فلن يحدث تلاحم وثيق بين المعارف التجريبية، وبالتالي لن تكون التجربة كلاً واحداً. ولا شك أن القوانين الكلية للطبيعة توفر مثل هذا التلاحم للأشياء

وفق أنواعها كأشياء في الطبيعة بشكل عام، لكنها لا توفرها لها مفردة، ككائنات جزئية في الطبيعة. ومن هنا يضطر الحكم، في استعماله الخاص، إلى تبني مبدأ قبلي: بأن ما يظهر عرضيٌّ من وجهة نظر الإنسان في قوانين الطبيعة الجزئية التجريبية، لكنه ينطوي على وحدة القانون في تأليف مظاهر كثرته وصبها في تجربة ممكنة في ذاتها، وهي وإن كانت مدركة، لكنها لا يُسبر غورها. وبالنتيجة، فإن وحدة القانون تُفهَمُ عندنا وفق قصد ضروري أو حاجة لازمة من لدن العقل، وبرغم أننا ندركها بوصفها عارضة، فإنها تُتمثل باعتبارها غرضية موضوعات الطبيعة. ولذلك فالحكم يتأمل فقط في الأشياء التي تقع في نطاق الممكن وما زال بالإمكان استكشاف القوانين التجريبية لها، ولا بد لنا أن نفكر بالطبيعة فيما يتعلق بالقوانين التجريبية وفق مبدأ الغرضية. وإذاً يجد هذا المبدأ التعبير عنه في تخوم الحكم المذكورة سابقاً. وليس هذا المفهوم المتعالي عن غرضية الطبيعة بالمفهوم الطبيعي، ولا هو بمفهوم حرية، لأنه لا يعزو أي شيء على الإطلاق لموضوع الطبيعة. بل لا يمثل هذا المفهوم إلا طريقة خاصة يجب أن نتبعها عند التأمل في موضوعات الطبيعة، إذا ما أردنا التوصل إلى تجربة متماسكة متلاحمة الأجزاء. ولهذا فهذا المفهوم هو مبدأ أو حد ذاتي للحكم. لهذا السبب نبتهج وكأن الحظ حالفنا إذا ما وجدنا هذه الوحدة النسقية تحت القوانين التجريبية وحسب؛ برغم أننا يجب أن نفترض بالضرورة حضور مثل هذه الوحدة بصرف النظر عن قدرتنا على إدراك وجودها أو البرهنة عليه.

ولكي نقنع أنفسنا بصحة استنباط هذا المفهوم أمامنا، وضرورة افتراضه كمبدأ متعال للمعرفة، دعونا نتأمل في جسامة هذه المهمة. يجب أن نشكل تجربة مترابطة الأوصال من مدركات معينة للطبيعة ربما كانت تحتوي على كثرة لا نهاية لها من القوانين التجريبية، ولهذه المشكلة أساسها قبلياً في فهمنا. ولا شك في أن هذا الفهم يمتلك قبلياً قوانين كلية للطبيعة، لا يمكن للطبيعة أن ينطبق عليها موضوع تجربة بمعزل عنها على الإطلاق. لكنه يظل من وراء ذلك بحاجة إلى نظام معين في القواعد الجزئية للطبيعة لا يمكن أن تُعرف إلا تجريبياً

وهي عارضة أيضاً، فيما يتعلق بالفهم. وهذه القواعد، التي لا نستطيع من دونها التوفر على وسيلة للانتقال من المماثلة الكلية للتجربة العامة الممكنة إلى تجربة جزئية، يجب أن يعدَّها الفهم قوانين، أي قوانين ضرورية، وإلا فلن تشكل نسقاً للطبيعة، وإن كان الفهم لا يستطيع أن يتوصل إلى ضرورتها أو يحيط بها. ولذلك، وبرغم أن الفهم لا يستطيع أن يحدد أي شيء قبلي بصدد الموضوعات، فإنه لكي يتابع هذه القوانين التي تدعى تجريبية، يتخذ قبلياً من مبدأ أساساً للتأمل في الموضوعات برمته، لكي يتحقق أن بالإمكان استيعاب نسق ممكن للطبيعة وفقها. ويتم التعبير عن مبدأ من هذا النوع في القضايا التالية: يوجد في الطبيعة نظام متتابع من الأجناس والأنواع نستطيع أن نفهمه. ويقترب كل جنس من الآخر وفق مبدأ مشترك، وبالتالي يمكن الانتقال من واحد إلى الآخر، وهكذا وصولاً إلى أرقى الأجناس. وبرغم أنه يبدو مما لا يمكن تحاشيه أن يفترض فهمنا أنواعاً مختلفة من السببية للاختلافات التي تميز العمليات الطبيعية، مع ذلك فإن هذه الأنواع المختلفة قد تندرج تحت عدد صغير من المبادئ، لا بد أن ننهمك بالبحث عنها. وهذا التوافق بين الطبيعة وملكتنا المعرفية شيء يسلم به الحكم قبلياً، بغية التأمل في الطبيعة بما يتفق مع القوانين التجريبية؛ بينما يتعرف عليه الفهم في الوقت نفسه موضوعياً كشيء عارض، والحكم وحده هو الذي يعزوه للطبيعة باعتباره غرضية متعالية، أي كتوافق مع ملكة معرفة الموضوع. ومن دون هذا التسليم، فلن يكون في متناولنا نسق للطبيعة بما يتوافق مع هذه القوانين التجريبية [أي مبادئ السببية]، وبالتالي لن يفضي خيط هادٍ للتجربة التي تنظمها هذه القوانين في تنوعها، أو للبحث فيها.

وبرغم تشاكل الأشياء الطبيعية وفق القوانين الكلية، الذي لا نستطيع من دونه امتلاك صورة معرفة تجريبية، فإنه من السهل أن نفكر بأن التنوع الخاص بالقوانين التجريبية للطبيعة مع آثارها ما زال واسعاً بحيث يكون من المستحيل على فهمنا أن يبحث عن نسق معقول في الطبيعة؛ أي أن يقسم نتاجاتها إلى

أجناس وأنواع، بحيث يستعملها مبادئ لكي يفسر كل واحد منها الآخر ويستوعبه، ويصوغ سياقاً متماسكاً للتجربة يستخلصه من المادة الناتجة عن ذلك الاختلاط، وهي مادة تمتاز بالتنوع اللانهائي، إذا توخينا الدقة، ولا تطاوع ملكة إحاطتنا.

ولذلك ينطوي الحكم أيضاً على مبدأ قبلي لإمكانية الطبيعة، ولكن فقط من الناحية الذاتية. وعن طريق هذا يفترض قانوناً ما، ليس للطبيعة، بل لذاته لكي يهدي به تأمله في الطبيعة. ويحق لنا أن نسمي هذا القانون **بقانون تخصيص الطبيعة**، فيما يتعلق بقوانينها التجريبية. ولا يتعرف الحكم على هذا القانون قبلياً في الطبيعة، بل هو يفترضه بغية جعل نسق الطبيعة مفهوماً من لدن فهمنا حين يصنف قوانين الطبيعة العامة ويُخضِعُ لها كثرة القوانين الجزئية. ولذلك فحين يقال إن الطبيعة تخصص قوانينها الكلية على مبدأ يتلاءم مع ملكاتنا الفكرية، أي بما يتوافق مع الانهماك الضروري للفهم الإنساني في العثور على الكلي لتمثل الجزئي الذي يقدمه الإدراك، أو في العثور على رابطة بين التنوع (الذي يظل مع ذلك كلياً لكل نوع) في وحدة مبدأ، فإننا لا نفرض على الطبيعة قانوناً، ولا نتعلم قانوناً عن طريق الملاحظة، وإن كان القانون المقصود يتأكد بهذه الوسيلة. فهو ليس مبدأ حكم محدِّد، بل مجرد حكم تأملي. إذ يقتصر المطلوب، مهما كان نسق الطبيعة وترتيبها على ما يتعلق بقوانينها الكلية، فيجب أن نبحث في قوانينها التجريبية استناداً إلى طبيعة تقوم على هذا المبدأ، لأننا لا نستطيع أن نحرز أي تقدم في استعمال الفهم في التجربة، أو في اكتساب المعرفة، إلا بقدر ما يصح هذا المبدأ.

(٦)

في اقتران الشعور باللذة بمفهوم غرضية الطبيعة

إن الانسجام المدرك للطبيعة في تنوع قوانينها الجزئية مع حاجة العثور على

كلية المبادئ لها، لا بد أن يحكم عليه استبصارنا باعتباره عارضاً، لكنه في الوقت نفسه لا غنى عنه لتلبية حاجات فهمنا وبالتالي كغرضية تتناغم بها الطبيعة مع ما نستهدفه، ولكن فقط بقدر ما يكون موجهاً نحو المعرفة. فالقوانين الكلية للمعرفة، التي هي في الوقت نفسه قوانين للطبيعة، وإن كانت تلقائية، فإنها لا تقل ضرورة للطبيعة عن ضرورة الحركة للقوانين المادية. فلا يفترض أصلها وجود خطة كامنة في ملكاتنا المعرفية، لأننا بوساطتها فقط نكتسب، في المحل الأول، مفهوماً عما تعنيه معرفة الأشياء في الطبيعة، فنعزوها بالضرورة للطبيعة بوصفها موضوعاً لمعرفتنا بشكل عام. ولكنها عارضة، بقدر ما نستطيع أن نرى، ومشروطة بنسق الطبيعة ووفق قوانينها الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من تنوع متغاير ممكن يتخطى جميع ملكات إحاطتنا، ولا بد أن تكون متناسبة فعلاً مع هذه الملكات. واكتشاف هذا النسق مهمة يقوم بها فهمنا الذي يجب أن يتجه صوب غاية ضرورية، هي أن يلم بوحدة المبدأ في الطبيعة، وهي غاية ينسبها الحكم للطبيعة، لأن الفهم لا يستطيع أن يفرض هنا أي قانون عليه.

هكذا يقترن بنيل الغاية شعور باللذة. وبما أن شرط هذا النيل هو تمثل قبلي متخيل، لأنه ينطوي على مبدأ للحكم التأملي بشكل عام، لذلك يتحدد الشعور باللذة بأساس قبلي يصلح للناس جميعاً، بمجرد إحالة الموضوع إلى ملكتنا المعرفية. أما مفهوم الغرضية فلا يلتفت هنا إلى ملكة الرغبة، وهكذا يتميز تماماً عن أية غرضية عملية للطبيعة. والحقيقة أننا لا نجد في أنفسنا ولا نستطيع أن نجد أدنى شعور باللذة من المدركات التي تتطابق مع القوانين بما يتوافق مع المفاهيم الكلية للطبيعة، أعني المقولات، ما دام الفهم ينبع بالضرورة من طبيعته ويجري وفقها بلا خطة مسبقة. ومن ناحية أخرى، فإن اكتشاف أن قانونين تجريبيين متغايرين أو أكثر في الطبيعة يقترنان تحت مبدأ واحد يضمهما معاً هو مصدر لذة لا تنقضي، وربما إعجاب مفرط، من النوع الذي لن يتوقف، حتى لو كنا على دراية تامة بالموضوعات التي فيه. صحيح أننا لا نعود نلتذ لذة كبرى في الإحاطة بالطبيعة وبوحدة تصنيفها إلى أجناس وأنواع، وهي

ما تصير بها جميع المفاهيم التجريبية، التي تمدنا بالمعرفة، ممكنة، وندركها وفق قوانينها الجزئية. غير أن هذه اللذة لا تُجرَّب سوى مرة واحدة. فلكون أشيع تجربة ستكون مستحيلة دون الإحاطة، فإن مثل هذه الإحاطة تنصهر تدريجاً بمجرد المعرفة من أي نوع، ولا تعود تحظى بالانتباه. إذاً هناك شيء ما في أحكامنا عن الطبيعة يجعلنا واعين لملاءمتها مع فهمنا، ألا وهو محاولة وضع القوانين المختلفة في ظل قوانين أعلى، حيثما أمكن، ولكنها تظل تجريبية، فإذا أفلحت، بثَّت فينا الشعور باللذة في توافق هذه القوانين مع ملكتنا المعرفية، وهو التوافق الذي نعتبره مجرد تناغم عارض.

وفي المقابل، فإن تمثل الطبيعة من شأنه أن يؤلمنا تماماً لأنه سيحذرنا من أن أدنى بحث ينتقل إلى ما وراء أشيع التجارب، سيجعلنا على تماس مع اختلاف قوانين الطبيعة، مما سيجعل من توحيد قوانينها الجزئية تحت قوانين تجريبية كلية أمراً مستحيلاً على فهمنا. ومن هنا سيتناقض مع مبدأ تحديد الطبيعة النهائي ذاتياً في أجناسها، ومع ملكة الحكم التأملية الخاصة لدينا فيما يتعلق به.

مع ذلك فإن تسليم ملكة الحكم يظل غير محسوم فيما يتعلق بمدى اتساع هذه الغرضية المثالية للطبيعة مع ملكاتنا المعرفية، حتى لو قيل لنا إن معرفة بالطبيعة تستفيض أكثر وأعمق في البحث مستمدة من الملاحظة لا بد أن تفضي بنا في النهاية إلى تنوع في القوانين يمكن للفهم الإنساني أن يرده إلى مبدأ واحد، لأمكن لنا أن نتصالح مع هذه الفكرة. لكننا نظل نصغي بفرح أكبر لمن يمنحنا الأمل بأننا كلما عرفنا الطبيعة بمزيد من الحميمية وتوصلنا إلى فض أسرارها الداخلية، أو تضاعفت قدرتنا على مقارنة الطبيعة بمظاهر أخرى مجهولة لدينا، وجدنا الطبيعة أكثر بساطة من حيث مبادئُها. وكلما تقدمت بنا التجربة، وجدنا أن الطبيعة أكثر انسجاماً على الرغم من الاختلاف الظاهر في قوانينها التجريبية. لأن فهمنا يلزمنا بأن ننطلق من مبدأ انسجام الطبيعة مع ملكتنا في المعرفة، إلى أقصى حد يصله ذلك المبدأ، دون أن يحدد ـ لأن القاعدة لا

تقدمها لنا ملكة الحكم المحدِّدة ـ سواء أكان ينتهي عند حد أم لا. ذلك أن الحدود وإن كانت نهائية وواضحة التعيين في الاستخدام العقلي لملكتنا المعرفية، فإنها لا يمكن تعيينها في الميدان التجريبي.

(٧)

حول التمثل الجمالي لغرضية الطبيعة

ما يكون مجرد شأن ذاتي في تمثل موضوع ما، أي ما يحدد إحالته إلى الذات، لا إلى الموضوع، هو طبيعته الجمالية، أما ما يفيد أو يمكن أن يُستَخدم لتحديد الموضوع (للمعرفة)، فهو صحته المنطقية. وعند التعرف على موضوع حسي تقدم كلتا الإحالتين نفسها. في التمثل الحسي للأشياء الخارجية تكون خاصية المكان التي نراها فيها مجرد عنصر ذاتي في تمثلي (إذ تظل فيها الأشياء غير محسومة بخصوص ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها كأشياء)، أما من حيث الإحالة فيمكن أن يُنظر إلى الموضوع باعتباره مجرد ظاهرة. غير أن المكان، برغم خاصيته الذاتية المحض، هو في الوقت نفسه مقوِّم من مقومات الأشياء كظواهر. وهنا أيضاً يعبر **الإحساس** (وأعني الإحساس الخارجي) عن العنصر الذاتي المحض في تمثلاتنا للأشياء الخارجية، غير أنه أيضاً المادة الخاصة بها (التي يعطى فيها الشيء الموجود)، تماماً كما أن المكان مجرد صورة قبلية لإمكانية حدوسها. مع ذلك، يستخدم الإحساس أيضاً في التعرف على الأشياء الخارجية.

لكن العنصر الذاتي في تمثل ما **ولا يمكن أن يكون عنصراً في المعرفة** هو **اللذة** أو **الألم** الذي يترتب عليها، إذ بوساطته لا أتعرف على شيء في موضوع التمثل، برغم أنه يمكن أن يكون أثراً مترتباً على المعرفة. غرضية الشيء إذاً، ما دام متمثلاً في الإدراك، ليست مما يميز الموضوع ذاته (لأن الموضوع في ذاته لا يمكن أن يُدرَك) وإن كانت مستخلصة من معرفة الأشياء. وهكذا فإن

الغرضية، التي تسبق معرفة الشيء، والتي هي، حتى من دون رغبة منا في استخدام التمثل من أجل المعرفة، في الوقت نفسه تتحدد مباشرة به، هي ذلك العنصر الذاتي الذي لا يمكن أن يكون عنصراً في المعرفة. ومن هنا لا يقال عن شيء إنه ملائم إلا إذا كان تمثله ينضم مباشرة مع الشعور باللذة، وهذا التمثل هو نفسه التمثل الجمالي للغرضية. وعلينا فقط أن نسأل ما إذا كان يوجد مثل هذا التمثل للغرضية بشكل عام.

إذا كانت اللذة تتحدد بمجرد إحاطة بصورة الشيء الماثل أمام العيان، دون إحالة إلى مفهوم معرفة محدّدة، إذاً فالتمثل لا يحيل إلى الموضوع، بل إلى الذات فقط، ولا تعبر اللذة إلا عن انسجامها مع ملكاتنا المعرفية التي تدخل في ملكة الحكم التأملية، وبقدر ما تدخل فيها، ومن هنا فهي لا تعبر إلا عن الغرضية الصورية الذاتية للموضوع. لأن الإحاطة بالصور في الخيال لا يمكن أن تحدث من دون ملكة الحكم التأملية، وإن كانت تقارنها على نحو غير مقصود في الأقل بملكة العيانات التي تربطها بالمفاهيم. فإذا وُضعَ الخيال في هذه المقارنة (بوصفه ملكة العيانات قبلياً) بوساطة تمثل معين يتوافق على نحو غير مقصود مع الفهم، بوصفه ملكة المفاهيم، وهكذا يبرز الشعور باللذة، فلا بد حينئذ من اعتبار الموضوع غرضياً بالنسبة إلى ملكة الحكم التأملية. ومثل هذا الحكم هو حكم جمالي على غرضية الموضوع، لا يقيم نفسه على أساس أي تمثل حاضر عن الموضوع، ولا يوفر أي تمثل من هذا النوع. وإذا تعلق الحكم بموضوع يُحكَمُ على صورته (لا على مادة تمثله أو الإحساس به) في مجرد التأمل فيه (دون إحالة إلى أي مفهوم يمكن الحصول عليه منه) باعتباره أساس اللذة في تمثل موضوع كهذا، فيُحكم على هذه اللذة باعتبارها قرينة بهذا التمثل بالضرورة؛ وبالتالي لا تقتصر على الذات التي تحيط بهذه الصورة، بل تشمل أي حكم مهما يكن نوعه بشكل عام. وحينئذ يقال إن الموضوع جمالي؛ وتسمى ملكة الحكم عن طريق مثل هذه اللذة (وبالتالي ذات الصحة الكلية) **بالذوق**. إذ ما دام أساس اللذة يوضع فقط في صورة الموضوع الماثل أمام

التأمل بشكل عام، وبالتالي لا في إحساس بالموضوع، وأيضاً من دون إحالة إلى أي مفهوم ينطوي على قصد في مكان ما، فإن انسجامه مع القانون وحده هو الذي ينسجم مع القانون في الاستعمال التجريبي لملكة الحكم في الوحدة العامة للخيال من دون فهم لدى الذات التي تنسجم مع تمثل الموضوع في التأمل الذي تكون شروطه صحيحة كلياً على نحو قبلي. وبما أن انسجام الموضوع هذا مع الملكات الذاتية عارض وحسب، فهو ينتج غرضية الشيء فيما يتعلق بالملكات المعرفية للذات.

هنا توجد الآن لذة، هي مثل كل اللذائذ والآلام، لا تنتج من خلال مفهوم الحرية (أي من خلال الانطلاق من تحديد ملكات الرغبة العليا من لدن العقل الخالص)؛ ولا يمكن الإحاطة بها من خلال المفاهيم، لكي تقترن بالضرورة بتمثل موضوع ما. ويجب دائماً التعرف عليها مجتمعة بالموضوع عن طريق الإدراك التأملي وحده؛ وبالتالي فهي، مثل سائر الأحكام التجريبية، لا تستطيع أن تعلن عن ضرورة موضوعية، ولا تدعي لنفسها صحة قبلية. غير أن حكم الذوق يزعم أيضاً، كما يفعل أي حكم تجريبي آخر، أنه صحيح عند الناس جميعاً؛ وبرغم عرضيته الداخلية فإن هذا شيء ممكن دائماً. والشيء الغريب والشاذ أنه ليس بمفهوم تجريبي، بل مجرد شعور باللذة (وبالتالي ليس مفهوماً على الإطلاق) يعزوها حكم الذوق لكل أحد، وكأنها محمول يقترن بمعرفة الموضوع، ونتيجة لذلك يرتبط بالتمثل.

إن حكماً مفرداً للتجربة، على سبيل المثال: حين ندرك قطرة ماء رجراجة في بلورة ثلج، قد يزعم محقاً أن كل شخص آخر يجب أن يجد التجربة نفسها، لأننا نشكل هذا الحكم وفق الشروط الكلية لملكة الحكم المحدِّدة، في ظل قوانين تجربة ممكنة بشكل عام. وبالطريقة نفسها تماماً، فإن من يشعر باللذة في مجرد تأمل صورة موضوع دون اعتبار لأي مفهوم، وإن كان هذا الحكم تجريبياً ومفرداً، فإنه يزعم محقاً اتفاق جميع الناس عليه؛ لأن أساس هذه اللذة

يكمن في الشرط الكلي، وإن يكن الذاتي، للأحكام التأملية، أي الانسجام المتلائم لموضوع ما (سواء أكان نتاج الطبيعة أم نتاج الفن) مع العلاقات المتبادلة للملكات المعرفية (أي الخيال والفهم)، وهو انسجام يشكل قوام كل معرفة تجريبية. ولذلك تعتمد اللذة في حكم الذوق على تمثل تجريبي، ولا يمكن لها أن تقترن قبلياً بأي مفهوم (إذ لا نستطيع أن نحدد قبلياً ما الموضوع أو ما ليس بالموضوع استناداً إلى الذوق؛ بل يجب العثور عليه عن طريق التجربة). لكن اللذة لا تكون الأساس المحدد لهذا الحكم إلا لأننا نعي أنها تستند فقط إلى التأمل وإلى الشروط الكلية، وإن كانت ذاتية فقط، لانسجام ذلك التأمل مع معرفة الموضوعات عموماً، التي تتلاءم معها صورة الموضوع وتلبيها.

وهكذا فإن السبب الذي يدعو إلى إخضاع أحكام الذوق وفق إمكانيتها إلى «نقد» يكمن في كونها تفترض وجود مبدأ قبلي، برغم أن هذا المبدأ ليس مبدأ للمعرفة عند الفهم، ولا هو بممارسة عند الإرادة، ولذلك فهو ليس بمحدِّد قبلي على الإطلاق.

يشير التعرض للذة من التأمل في صور الأشياء (سواء أكانت طبيعية أو فنية) ليس فقط إلى غرضية الموضوعات في علاقتها بملكة الحكم التأملية، بما يتوافق مع مفهوم الطبيعة في الذات، بل أيضاً بما يخالفه إلى غرضية الذات فيما يتعلق بالموضوعات وفق صورتها أو حتى تجردها عن الصورة، بفضل مفهوم الحرية. ومن هنا فإن الحكم الجمالي لا يرتبط فقط بالجميل، بوصفه حكم ذوق، بل يرتبط أيضاً بالجليل باعتباره نابعاً من شعور روحي؛ وهكذا يجب أن ينقسم الحكم الجمالي إلى قسمين متقابلين.

(٨)

حول التمثل المنطقي لغرضية الطبيعة

يمكن تمثل الغرضية في موضوع ما معطى في التجربة على أساس ذاتي

وحسب بوصفه انسجام صورته ـ في الإحاطة بها سابقة على أي مفهوم ـ مع الملكات المعرفية، بغية توحيد العيان مع المفاهيم للمعرفة بشكل عام. أو يمكن تمثلها ذاتياً بوصفها انسجام صورة الموضوع مع إمكانية الشيء ذاته، وفق مفهوم عنه يسبق هذه الصورة ويحتوي على أساسها. وقد رأينا أن تمثل الغرضية من النوع الأول يستند إلى اللذة المباشرة في صورة الشيء الحاصلة من التأمل المجرد فيها. غير أن تمثل الغرضية من النوع الثاني، ما دامت تشير إلى صورة الموضوع، لا إلى الملكات المعرفية للذات في إحاطتها بها، بل إلى معرفة محدودة بالموضوع في ظل مفهوم معين، لا علاقة له بالشعور بلذة في الأشياء، بل له علاقة بالفهم في الأحكام حولها فقط. إذا أُعطي مفهوم عن موضوع ما، فإن عمل ملكة الحكم في استعمال المفهوم من أجل المعرفة يكمن في التقديم، أي في غرض عيان مقابل إلى جانب المفهوم. ويحدث هذا إما من خلال خيالنا، كما هو الحال في «**الفن**» حين ندرك مفهوماً متمثلاً لموضوع ما يشكل غاية لنا؛ أو من خلال الطبيعة في تقنيتها (كما في الأجسام المنظمة) حين نعزو لها مفهومنا عن غاية ما لكي نحكم على نتاجاتها. في الحالة الثانية ليس مجرد غرضية الطبيعة في صورتها عن الشيء هو ما يتم تمثله، بل ما يتم تمثله هو نتاجها متمثلاً بوصفه **غاية طبيعية**. وبرغم أن مفهومنا عن غرضية ذاتية للطبيعة في صورها وفق قوانين تجريبية ليس مفهوماً عن الموضوع، بل مجرد مبدأ لملكة الحكم حتى توفر المفاهيم في خضم التنوع المفرط في الطبيعة (وبالتالي لكي تتجه إليها)، مع ذلك فنحن نعزو للطبيعة وكأنها نظرة إلى ملكتنا المعرفية وفق مماثلة الغاية؛ وهكذا نستطيع أن ننظر إلى **الجمال الطبيعي** بوصفه تقديم مفهوم عن الغرضية الصورية (الذاتية فقط)، **والغاية الطبيعية** بوصفها تقديم مفهوم عن غرضية (موضوعية) واقعية. ونحن نحكم على أول هذين المفهومين من خلال **الذوق** (الجمالي بوساطة الشعور باللذة)، وعلى الثاني منهما من خلال الفهم والعقل (المنطقي، وفق المفاهيم).

وعلى هذا الأساس يقوم تقسيم نقد ملكة الحكم إلى نقد ملكة الحكم

الجمالية، ونقد ملكة الحكم **الغائية**. بالأول نفهم ملكة الحكم على الغرضية الصورية (وإلا ستدعى ذاتية) للطبيعة عن طريق الشعور باللذة أو الألم؛ وبالثاني ملكة الحكم على الغرضية (الموضوعية) الواقعية عن طريق الفهم والعقل.

في «نقد» لملكة الحكم، يشكل الجزء الذي يحتوي على ملكة الحكم الجمالية دوراً جوهرياً، لأن هذا وحده يحتوي على مبدأ تضعه ملكة الحكم قبلياً تماماً على أساس تأملها في الطبيعة؛ أي مبدأ الغرضية الصورية للطبيعة، وفق قوانينها التجريبية الجزئية، عند ملكتنا المعرفية، التي لا يستطيع الفهم من دونها أن يجد نفسه في الطبيعة. ومن الناحية الأخرى، لا يوجد سبب قبلي يمكن تخصيصه، ولا تتضح حتى إمكانية وجود سبب من مفهوم الطبيعة كموضوع للتجربة سواء أكانت كلية أو جزئية، يفسر لماذا ينبغي أن توجد أغراض موضوعية للطبيعة، أي أشياء لا تكون ممكنة إلا بوصفها غايات طبيعية؛ غير أن ملكة الحكم، التي لا تنطوي في ذاتها على مثل هذا المبدأ، في حالات بعض النتاجات، لكي تستفيد من مفهوم الغايات باسم العقل، لا تحتوي إلا على قاعدة كان ذلك المبدأ المتعالي قد أعدَّ الفهم أصلاً لكي يطبق على الطبيعة مفهوم الغاية (على الأقل فيما يتعلق بصورتها).

غير أن المبدأ المتعالي الذي يمثل غرضية الطبيعة (في الإحالة الذاتية لملكتنا المعرفية) في صورة شيء باعتباره المبدأ الذي نحكم به على الطبيعة، لا يجزم تماماً أين وفي أي الحالات ينبغي عليَّ أن أحكم على نتاج ما استناداً إلى مبدأ غرضية ما، وليس استناداً إلى القوانين الطبيعية الكلية. فهو يترك لملكة الحكم الجمالية أن تقرر من خلال الذوق انسجام هذا النتاج (المتعلق بالصورة) مع ملكتنا المعرفية، ما دام هذا القرار لا يستند إلى أي توافق مع المفاهيم بل إلى الشعور. من ناحية أخرى، توفر ملكة الحكم المستخدمة غائياً الشروط المحدِّدة التي ينبغي فيها الحكم على شيء ما (كالجسم المنظم مثلاً) وفق فكرة غاية الطبيعة؛ لكنها لا تستطيع أن تستخلص قضية أساسية من مفهوم الطبيعة

بوصفها موضوعاً للتجربة يخولها أن تعزو للطبيعة إحالة إلى غايات معينة قبلياً، أو حتى أن تفترض على نحو غير حتمي وجود نتاجات من هذا النوع في التجربة. والسبب في هذا أننا يجب أن نمتلك تجارب جزئية كثيرة، وأن نتأمل فيها في ظل وحدة مبدأها، لكي نتمكن من أن نعرف حتى تجريبياً الغرضية الموضوعية في موضوع معين. وهكذا فملكة االحكم الجمالية هي ملكة خاصة للحكم على الأشياء استناداً إلى قاعدة، لكن ليس استناداً إلى المفاهيم. أما ملكة الحكم الغائية فليست ملكة خاصة، بل مجرد ملكة حكم تأملية بشكل عام، ما دامت تتقدم كما يفعل دائماً في المعرفة النظرية، وفق المفاهيم، لكنها فيما يتعلق ببعض موضوعات الطبيعة تجري وفق مبادئ خاصة، هي تحديداً مبادئ ملكة الحكم التي تتأمل في الموضوعات ولا تحددها. وهكذا تنتمي من حيث استعمالها إلى الجزء النظري من الفلسفة؛ وعلى حساب مبادئه الخاصة، التي ليست بمحدِّدة، مثلما ينبغي أن تكون وفق مذهب، بل لا بد لها أن تشكل جزءاً خاصاً من «النقد». ومن ناحية أخرى، لا تسهم ملكة الحكم الجمالية في معرفة موضوعاتها، وهكذا يجب أن ينظر إليها باعتبارها تنتمي إلى «نقد» الذات الحاكمة وملكاتها المعرفية، فقط بقدر ما تكون عرضة لمبادئ قبلية، مهما كان الاستعمال الآخر (النظري أو العملي) الذي تنطوي عليه. وهذه هي المقدمة الضرورية لكل فلسفة.

(٩)

ربط قوانين الفهم وقوانين العقل عن طريق ملكة الحكم

يشرِّع الفهم القوانين قبلياً للطبيعة بوصفها موضوعاً للحواس، حتى نكوِّن عنها معرفة نظرية في تجربة ممكنة. أما العقل فيشرع القوانين قبلياً للحرية وسببيتها الخاصة بوصفها ما يتخطى الحس في الموضوع؛ لكي نكوِّن عنها

•معرفة عملية خالصة. وعالم مفهوم الطبيعة تحت أحد القانونين، وعالم مفهوم الحرية تحت القانون الآخر، منقطعان عن بعضهما تماماً عن أي تأثير متبادل يمكن أن يمارسه أحدهما، وفق قوانينه الخاصة، في الآخر، بسبب الهوة الشاسعة التي تفصل ما يتخطى الحس عن الظواهر. فلا يحدد مفهوم الحرية شيئاً فيما يتعلق بالمعرفة النظرية للطبيعة، وعلى غرار ذلك، لا يحدد مفهوم الطبيعة شيئاً فيما يتعلق بالقوانين العملية للحرية. إذاً إلى ذلك الحد لا يمكن مد جسر يصل من أحد العالمين إلى الآخر. ولكن برغم أن الأسس المحددة للسببية وفق مفهوم الحرية (وما تنطوي عليه من قواعد عملية) لا تكمن في الطبيعة، وأن المحسوس لا يمكن له أن يحدد ما يتخطى الحس في الذات، مع ذلك فإن العكس ممكن فيما يتعلق بالنتائج المترتبة على ما يتخطى الحس وتأثيراته في المحسوس، وإن لم يكن هذا بصدد معرفة الطبيعة. والحقيقة أن هذا متضمن إلى حد كبير في مفهوم السببية عن طريق الحرية الذي يتمثل عمله في تحقيق أثر في العالم بما يتوافق مغ القوانين الصورية للحرية. على أن كلمة (سبب)، حين تطبق على ما يتخطى الحس، لا تدل إلا على الأسس المحددة لسببية الأشياء في الطبيعة في أثر يتوافق مع القوانين الطبيعية المناسبة، وأيضاً بما يتساوق مع المبدأ الصوري لقوانين العقل، وبرغم أنه لا يمكن الوصول إلى إحاطة بإمكان هذه الأسس، فإن في الوسع تفنيد الاعتراضات التي تزعم وجود تناقض فيها[*]. وفقاً لمفهوم الحرية، فإن الأثر هو الغاية النهائية، التي يجب أن

(*) من التناقضات المتنوعة المزعومة في هذا التمييز الشامل بين سببية الطبيعة والسببية من خلال الحرية هو التناقض الذي يعترض بأنني إذا تكلمت عن **المعوقات** التي تضعها الطبيعة في طريق السببية من خلال قوانين الحرية (القوانين الأخلاقية) أو عن ترقية هذه السببية، فما زلت أقول بتأثير للأولى في الثانية. ولكن حين يحسن المرء ببساطة فهم ما قيل، فإن سوء التأويل هذا يمكن تحاشيه بسهولة. فليست المقاومة أو الترقية بين الطبيعة والحرية، بل بين الأولى من حيث هي مظهر، وآثار الثانية كمظاهر في العالم المحسوس؛ بل إن سببية الحرية (سببية العقل الخالص والعملي) هي سببية سبب طبيعي (لدى الذات ككائن إنساني، وبالتالي منظوراً إليها كمظهر)، وهكذا فهي أساس تحديد لما ينطوي عليه العقل، أي يتم التفكير فيه في ظل الحرية، على نحو=

توجد أو يجب أن يوجد ظهورها في العالم المحسوس، ويُسلِّم بشروط وجود هذه الإمكانية في الطبيعة، أعني في طبيعة الذات ككائن محسوس، أي كإنسان. وهكذا حين تسلم ملكة الحكم بهذا قبلياً، ومن دون النظر في العملي، فإن هذه الملكة، بمفهومها عن غرضية الطبيعة، توفر لنا مفهوماً وسيطاً بين مفاهيم الطبيعة ومفهوم الحرية، وهو وسيط ييسر الانتقال من القوانين الخالصة والنظرية للفهم إلى القوانين العملية الخالصة للعقل، ومن التناغم مع القانون بما يتوافق مع الأول إلى الغاية النهائية وفق الثاني. فمن خلال هذا المفهوم ندرك إمكانية الغاية النهائية التي لا يمكن أن تتحقق إلا في الطبيعة وبما يتوافق مع قوانين الطبيعة.

يقدم الفهم من خلال إمكانية توفيره قبلياً قوانين للطبيعة دليلاً على كوننا لا نفهم الطبيعة إلا كظاهرة، وبفعله هذا يشير إلى انطواء الطبيعة على مرتبة تتخطى الحس، غير أن الفهم يترك هذه المرتبة من دون تحديد. توفر ملكة الحكم عن طريق مبدأها قبلياً للحكم على الطبيعة وفق قوانينها الجزئية الممكنة، من هذه المرتبة التي تتخطى الحس، داخلنا ومن دوننا معاً، **قابلية للتحديد من خلال الملكة العقلية**. أما العقل فيعطي تحديداً للملكة نفسها قبلياً عن طريق قوانينه العملية. وهكذا تجعل ملكة الحكم الانتقال من عالم مفهوم الطبيعة إلى عالم مفهوم الحرية ممكناً.

فيما يتعلق بملكات النفس بشكل عام، وفي مظهرها الأسمى، باعتبارها ملكات تتمتع بالاستقلال، يشكل الفهم المبادئ التكوينية القبلية لملكة المعرفة؛ أي المعرفة النظرية للطبيعة. فالشعور باللذة أو الألم توفره ملكة الحكم بمعزل عن المفاهيم والإحساسات التي تشير إلى تحديد ملكة الرغبة وبالتالي تقبل أن تكون عملية بشكل مباشر. أما بالنسبة إلى ملكة الرغبة فهناك

= لا يمكن المضي في تفسيره إلى أبعد من ذلك (تماماً مثلما يشكل أساس الطبيعة الذي يتخطى الحس).

العقل، الذي هو عملي دون وساطة أية لذة مهما كان مصدرها. يحدد العقل باعتباره أعلى الملكات لملكة الرغبة الغاية النهائية التي يصاحبها الرضا العقلي الخالص بالموضوع. وينتمي مفهوم ملكة الحكم عن غرضية الطبيعة إلى رأس المفاهيم الطبيعية، ولكن فقط باعتباره مبدأً مشرعاً للملكات المعرفية، برغم أن الحكم الجمالي حول بعض الموضوعات في الطبيعة أو الفن الذي يتخذ من هذا المفهوم سبباً هو مبدأ مكون فيما يتعلق بالشعور باللذة أو الألم. وتلقائية العمل في الملكات المعرفية، التي ينطوي تناغمها على أساس هذه اللذة، يجعل من المفهوم المذكور في نتائجه رابطة وسيطة مناسبة لربط عالم مفهوم الطبيعة بعالم مفهوم الحرية، ويرقي في الوقت نفسه حساسية العقل للشعور الأخلاقي. وقد يسهل الجدول التالي من مراجعة جميع الملكات العليا استناداً إلى وحدتها النسقية(*).

الملكات العقلية	الملكات المعرفية	المبادئ القبلية	التطبيق
ملكة المعرفة	الفهم	التوافق مع القانون	الطبيعة
الشعور باللذة والألم	الحكم	الغرضية	الفن
ملكة الرغبة	العقل	الغاية النهائية	الحرية

(*) أُثيرت شبهة حول تقسيماتي في الفلسفة الخالصة بأنها تكاد تكون ثلاثية دائماً. غير أن هذا يعود إلى طبيعة الأشياء. فإذا تمّ التقسيم قبلياً، فإنه إما أن يكون **تحليلياً**، بما يتوافق مع مبدأ التناقض، وبالتالي سيكون ثنائياً دائماً (الشيء إما أن يكون أ أو لا ـ أ). أو يكون تركيبياً، وفي هذه الحالة، إذا تم اشتقاقه من المفاهيم قبلياً (وليس، كما هو الحال في الرياضيات، قبلياً من عيان يقابل المفهوم)، فحينئذ لا بد أن يكون التقسيم ثلاثياً بالضرورة، بما يتوافق مع ما هو مطلوب للوحدة التركيبية بشكل عام، وهو تحديداً: (١) الشرط، (٢) شيء ما مشروط، (٣) مفهوم ينبثق من توحيد المشروط بشرطه.

القسم الأول

نقد ملكة الحكم الجمالية

المبحث الأول
تحليل ملكة الحكم الجمالية

الكتاب الأول: تحليل الجميل

اللحظة الأولى

عن حكم الذوق: بحسب الكيفية(*)

الفقرة (١)
حكم الذوق جمالي

لكي نعرف إن كان أي شيء جميلاً أو لا، فنحن لا نحيل إلى تمثله للموضوع بوساطة الفهم مع نظرة إلى المعرفة، بل نحيل بوساطة الخيال (الذي ربما كان يرتبط بالفهم) إلى تمثل الذات وشعورها باللذة أو الألم. ولذلك فحكم الذوق ليس حكماً معرفياً، وبالتالي ليس منطقياً، بل حكم جمالي، وهو ما يعني أن

(*) تعريف الذوق، الذي يشكل الأساس هنا، هو تعريف لملكة الحكم على الجميل. غير أن المطلوب لتسمية موضوع ما جميلاً لا بد أن يكتشفه تحليل أحكام الذوق. وببحثي عن اللحظات التي تحضر فيها ملكة الحكم هذه في تأملها، استهديت بالوظائف المنطقية للحكم (لأن للفهم علاقة دائماً حتى في حكم الذوق). وقد تأملت أولاً في لحظة الكيفية، ما دام الحكم الجمالي على الجميل يوليها الاعتبار في البداية.

أساسه المحدِّد لا يمكن أن يكون إلا ذاتياً. وكل إحالة إلى التمثلات قابلة لأن تكون موضوعية، حتى الإحالة إلى الإحساسات (وحينئذ تدل على الواقعي في تمثل تجريبي). والاستثناء الوحيد من هذا هو الشعور باللذة أو الألم، إذ لا يدل هذا على شيء في الموضوع، بل على الشعور الذي تكونه الذات عن نفسها وعن الطريقة التي تتأثر فيها بالتمثل.

والإحاطة ببناء منتظم، وغرضي عند الملكات المعرفية للشخص، سواء أكان نمط التمثل متميزاً أم مختلطاً، هي شيء مختلف تماماً عن الوعي بهذا التمثل مع الإحساس المصاحب له بالرضا. هنا يرتبط التمثل برمته بالذات، بل بشعورها بالحياة، تحت اسم الشعور باللذة أو الألم. وهذا ما يشكل أساس ملكة منفصلة تماماً للتمييز والحكم، لا تضيف للمعرفة شيئاً، بل يقتصر دورها على مقارنة التمثل المعطى في الذات بملكة التمثلات بأسرها التي يشعر بها الذهن في شعوره بحالته. وقد تكون التمثلات المعطاة في حكم معين تجريبية، وبالتالي جمالية، لكن الحكم الذي يتكون عنها منطقي، إذا كانت ترتبط بالموضوع. وعلى العكس من ذلك، حتى إذا كانت التمثلات المعطاة عقلية، ولكنها ترتبط في حكم معين بالذات وحدها (أي شعورها)، فهي دائماً جمالية إلى حد ما.

الفقرة (٢)

الرضا الذي يحدد حكم الذوق بلا مصلحة

يطلق على الرضا الذي نقرنه بتمثل الوجود الواقعي لموضوع ما اسم المصلحة. ولذلك ينطوي هذا الرضا دائماً على إحالة لملكة الرغبة، إما بوصفها أساسه المحدد، أو متضمنة بالضرورة في أساسه المحدد. والآن، حين يتعلق الأمر بالسؤال عما إذا كان شيء ما جميلاً، فإننا لا نريد أن نعرف ما إذا كان أي شيء يعتمد أو يمكن أن يعتمد على الوجود الواقعي للشيء، عندنا أو عند غيرنا، بل نحكم عليه بمجرد الملاحظة (أي العيان أو التأمل). لو سألني أحد عما إذا

كنت أعتبر ذلك القصر الشاهق الذي أراه أمامي جميلاً، فلعلني سأجيبه بأنني لا أعبأ بذلك النوع من الأشياء التي صنعت ليقف أمامها المرء مبهوراً، أو لعلني سأردّ بما رد به شيخ قبيلة «الإيركوا» بأنه ما من شيء سرَّه في باريس مثلما سرته حوانيت الأكل. أو ربما ذهبت خطوة أبعد، وأهويت باللائمة، متبعاً طريقة روسو، على غرور العظماء الذين يهدرون عرق الناس وتعبهم في مثل هذه الأشياء الكمالية. وأخيراً ربما أقنعت نفسي بسهولة بأنني لو وجدت نفسي في جزيرة مهجورة لا أنيس بها، دون أن يساورني أمل في لقاء إنسان ذات مرة، واستحضرت مثل ذلك القصر البهي بمحض الرغبة فيه، لبقيت غير راغب فيه، ما دام عندي كوخ أشعر بالراحة بين أحنائه. يمكن القبول بهذا كله واستحسانه؛ لكن هذا ليس القضية التي نتحدث عنها الآن. ما نريد أن نعرفه هو هل يكون مجرد التمثل لموضوع ما مصحوباً برضا عندي، مهما كنت غير مبال فيما يتعلق بالوجود الواقعي لموضوع هذا التمثل. ومن الواضح تماماً أنني لكي أقول عن موضوع ما إنه **جميل**، وأن أبين أنني كونت ذوقاً، فإنني معني لا بما أعتمد عليه في وجود الشيء الواقعي، بل بالمعنى الذي أستطيع إضفاءه على هذا التمثل. ولا بد للمرء أن يعترف بأن الحكم بخصوص الجمال، الذي يختلط فيه قدر ضئيل من المصلحة، هو أمر جزئي، وليس بحكم ذوق خالص. ينبغي ألا يخالط المرء أي انحياز لصالح الوجود الواقعي للشيء، بل يجب أن يظل حيادياً تماماً بهذا الصدد لكي يؤدي دور الحكم في قضايا الذوق.

ولا يمكن إيضاح هذه القضية، التي تحظى بأهمية فائقة، على نحو أفضل من مقارنة الرضا الحيادي الخالص الذي يظهر في حكم الذوق بالرضا الذي يلتقي بالمصلحة(*)، ولا سيما إذا كنا متأكدين أيضاً في الوقت نفسه بأنه لا وجود لأنواع أخرى من المصلحة بمعزل عما ذكرناه.

(*) يمكن لحكم على موضوع الرضا أن يتجرد عن المصلحة تماماً ويصبح حيادياً، لكنه يظل مثيراً لها، أي أنه لا يتأسس على أية مصلحة لكنه ينتجها؛ وجميع الأحكام الأخلاقية الخالصة من=

الفقرة (٣)

الرضا بالملائم قرين بالمصلحة

الملائم هو ما يسر الحواس في الإحساس. يقدم لنا هذا فرصة لإنكار الخلط الشائع في ازدواج المعنى لكلمة «إحساس» وتسليط الانتباه عليها. فكل رضا (يعبر عنه أو يُفكَّر فيه) هو نفسه إحساس باللذة. وبالنتيجة، فإن كل ما يسرّ، وهو يسرّ للسبب نفسه، هو ملائم، ووفقاً لدرجات مختلفة، أو علاقاته المختلفة بإحساسات ملائمة أخرى، فهو جذاب، ومغرٍ، ولذيذ، وممتع، إلخ. ولكن إذا تم القبول بهذا، إذاً فانطباعات الحواس، التي تحدد الميل، أو مبادئ العقل، التي تحدد الإرادة، أو مجرد الأشكال التأملية للعيان، التي تحدد ملكة الحكم، تتماثل جميعاً في كل ما له صلة بأثرها في الشعور باللذة، لأن هذا الشعور سيكون ملائماً ومصدر سرور في إحساس المرء بحالة؛ وفي نهاية المطاف، ما دام عمل ملكاتنا ينبغي أن يتظافر ويتحد في العملي كهدف له، فلا نستطيع أن نفترض وجود طريقة أخرى لتقدير الأشياء ومعرفة قيمتها سوى ما يكمن في الالتذاذ بما تعد به. ولا أهمية على الإطلاق للطريقة التي يتم بها الظفر بهذا، إذ ما دام اختيار الوسيلة هو الشيء الوحيد الذي يحدث فرقاً، يميل الناس في الحقيقة إلى لوم بعضهم بعضاً لغباوتهم وغفلتهم، لكن ليس لرداءتهم وشرورهم؛ فهم جميعاً، كلٌّ على شاكلته، ينظرون إلى الأشياء، وينشدون تحقيق غاية، تمثل عند كل منهم مصدر الالتذاذ بالشيء.

إذا أطلقنا اسم الإحساس على تعديل الشعور باللذة أو الألم، فإن هذا التعبير يدل على شيء مختلف تماماً عما أعنيه حين أسمي تمثل الشيء (عن طريق الحس، كتقبل ينتمي إلى ملكة المعرفة) بالإحساس. لأن التمثل في الحالة الثانية يحيل إلى الموضوع، أما في الحالة الأولى فيحيل فقط إلى الذات، ولا يتيسر أمام

= هذا النوع. لكن أحكام الذوق الخالصة لا تؤسس في ذاتها أية مصلحة. وتصبح مثيرة وذات مصلحة في المجتمع وحده في أن يكون لها ذوق، وسيشار إلى السبب في هذا في تتمة الحديث.

أية معرفة مهما يكن نوعها، حتى ولا للمعرفة التي تدرك بها الذات نفسها.

نفهم في التعريف المذكور من كلمة (إحساس) أنها تدل على التمثل الموضوعي للحواس؛ وبغية إزالة اللبس وتحاشي سوء التأويل سنطلق على ما ينبغي أن يظل دائماً ذاتياً بحتاً ولا يمكنه على الإطلاق أن يشكل في تمثل موضوع معين الاسم التقليدي «للشعور». ينتمي لون المروج الأخضر للإحساس الموضوعي، باعتباره إدراكاً لموضوع حسي؛ أما ملاءمته فتنتمي للإحساس **الذاتي**، الذي لا يُمتثل فيه أي موضوع، أي إلى الشعور، الذي يُنظر فيه إلى الموضوع باعتباره موضوعاً للرضا (الذي لا توفر أية معرفة به).

والآن لا بد أن كون الحكم على موضوع معين، أصفه بكونه ملائماً، يعبر عن مصلحة به، أمر واضح من كونه من خلال الإحساس يستثير رغبة في موضوعات من ذلك النوع؛ وبالتالي فإن الرضا لا يفترض مجرد حكم بصدده، بل علاقة وجوده بحالتي، ما دامت هذه الحالة تتأثر بذلك الموضوع. ومن هنا لا نقول عن الملائم إنه يسر وحسب، بل يُلذُّ أيضاً. فلست أنسجم معه وأحبذه وحسب، بل يصدر عنه نزوع؛ وحين يكون الاغتباط من النوع الآسر فإن الحكم على طبيعة الشيء لا مكان له بالكامل، بحيث إن من لا يهدفون إلا إلى الرضا (وهذه هي الكلمة المستعملة للدلالة على شدة الالتذاذ) سوف يتخلون بسرور عن كل حكم.

الفقرة (٤)

الرضا بالخير قرين بالمصلحة

الخير هو كل ما يسر عقلاً بمحض مفهومه. ونحن نسمي ما يسرّ بوصفه وسيلة فقط **خيراً من أجل شيء ما** (أي مفيداً)؛ أما ما يسرّ لذاته فهو **الخير في ذاته**. وفي كلتا الحالتين يوجد ضمناً مفهوم الغاية، وبالتالي علاقة العقل بالإرادة (الممكنة في الأقل)، وهكذا يوجد رضا في حضور شيء ما أو فعل ما، كنوع من المصلحة.

لكي أجد الخير في أي شيء، ينبغي دائماً أن أعرف أي نوع من الأشياء يجب أن يكون الموضوع، أي أنني يجب أن أمتلك مفهوماً عنه. لكن هذا ليس بالأمر الضروري لكي أجد الشيء جميلاً. فالزهور، والتخطيطات، والأشكال المتداخلة ببعضها ذات التصميم مما نسميه تقليدياً بالزخرفة، لها معنى، لكنها لا تعتمد على مفهوم محدد، غير أنها تسرّ مع ذلك. فينبغي أن يعتمد الرضا بالجميل على التأمل في موضوع ما من شأنه أن يفضي إلى مفهوم ما (وإن لم يكن محدداً)؛ وهكذا يتميز عن الملائم الذي يستند إلى الإحساس بالكامل.

لا ريب أن الملائم يختلط بالخير في كثير من الحالات ويتطابق معه. هكذا اعتاد الناس على القول إن كل التذاذ (ولا سيما ما يبقى) هو خير في ذاته؛ وهذا ما يعادل القول إن الملائم دائماً يتماهى بما هو خير. لكننا سرعان ما نتبين أن هذا ليس سوى خلط بين الكلمتين، لأن المفهومين الخاصين اللذين ينتميان إلى هذين التعبيرين لا يمكنهما على الإطلاق أن يتبادلا المواقع. فالملائم في ذاته، الذي يمثل الموضوع فقط في علاقته بالحس، ينبغي أولاً أن ينقله مفهوم غاية ما تحت مبادئ العقل لكي يسمى خيراً، بوصفه موضوعاً للإرادة. غير أن كون العلاقة بالرضا تختلف هنا تماماً عن الموضع الذي يوجد فيه ما يُلذُّ ويسمى خيراً في الوقت نفسه، أمر واضح من حقيقة أنه مع الخير يكون السؤال دائماً هل هو خير مباشرة أم بالوساطة، أي مفيداً أو خيراً في ذاته، بينما لا يظهر سؤال الملائم في هذه النقطة أبداً، ما دامت الكلمة تعني ما يسرّ مباشرة، ويصح الشيء نفسه على ما أسميه بالجميل.

ولا شك أن الناس تميز حتى في الحديث اليومي بين الملائم والخير. فنحن لا نتردد في أن نصف الطبق الذي يُلهب اللهاة بالبهارات والتوابل بأنه ملائم مبهج، برغم أن الجميع يتفق على أنه ليس بخير؛ إذ في حين أنه يرضي الحواس مباشرة، لكنه مؤلم بالوساطة، أي حين يتأمله العقل، الذي يتطلع إلى النتائج اللاحقة، وقد نلاحظ مثل هذا التمييز حتى حين نحكم على الصحة. فهي شيء ملائم مباشرة

لكل من يملكها (على الأقل سلبياً، أي بوصفها غياباً للآلام الجسدية جميعاً). ولكن لكي يقال إنه خير، لا بد أن يتأمله العقل بتوجيهه إلى غايات معينة، وأن ينظر إليه كحالة معينة تجعل منا متلائمين مع عملنا كله. وأخيراً يعتقد كل إنسان، فيما يتعلق بالسعادة، أن جني أكبر قدر من متع الحياة (من حيث العدد والدوام) هو الخير الحقيقي، بل حتى أعلى مراتب الخير. غير أن العقل يقول ما هو نقيض ذلك تماماً. فالتلاؤم رضا. وإذا عكفنا على هذه وحدها، فإن من الحماقة أن نشكك بالوسيلة التي تحققها لنا، أو نهتم ما إذا كُسِبت سلبياً نتيجة سخاء الطبيعة أو باجتهادنا وكدحنا. غير أن العقل لا يمكن أن يقتنع بأن لوجود إنسان مفرد يعيش من أجل الرضا وحده (مهما عكف عليه من وجهة النظر هذه) قيمة في ذاته، حتى لو اجتهد في تحصيله كوسيلة لإمتاع الآخرين، ممن يشتركون معه في لذائذهم كلها بالتعاطف. وحده ما يفعله، بصرف النظر عن الرضا، بحرية كاملة وعلى نحو مستقل عما يتلقاه من الطبيعة سلبياً، يضفي قيمة مطلقة على حضوره في العالم بوصفه وجوداً شخصياً؛ فالسعادة، بما تدخره من فيض الملاءمة، أبعد ما تكون عن الخير غير المشروط(*).

ولكن برغم كل هذا الفرق بين الملائم والخير، فإنهما معاً يتفقان في اقترانهما دائماً بمصلحة في موضوعهما؛ ولذلك ليس الملائم وحده (الفقرة ٣) والخير الوسيط (المفيد) الذي يسرّ كوسيلة للملاءمة في مكان آخر، بل أيضاً الخير على نحو مطلق ومن جميع وجهات النظر، أي تحديداً الخير الأخلاقي الذي يحمل معه أعلى المصالح. لأن الخير هو موضوع الإرادة (أي ملكة الرغبة التي يحددها العقل). غير أن الرغبة في شيء، والرضا بوجوده، أي الانشغال بمصلحة فيه، شيئان متماهيان.

(*) ينطوي الإلزام بالمتعة على تناقض جلي. ويجب أن يصح الشيء نفسه أيضاً على الإلزام المزعوم في جميع الأفعال التي تصبو إلى المتعة المجردة كهدف لها، مهما تكن مصفاة روحياً (أو مزينة)، حتى لو كانت صوفية تصبو إلى ما يُسمى بالمتعة السماوية.

الفقرة (٥)
مقارنة بين ثلاثة أنواع مختلفة من الرضا

لكل من الملائم والخير علاقة بملكة الرغبة؛ إذ يحمل الإثنان معهما الرضا، يحمل الأول رضا مشروطاً من الناحية المرَضية (عن طريق المثيرات)، ويحمل الثاني رضا عملياً خالصاً، لا يتحدد بمجرد تمثل الموضوع، بل أيضاً بالارتباط المتمثل بين الذات والوجود الواقعي للموضوع. فما يسرّ ليس مجرد الموضوع، بل أيضاً وجوده الواقعي. من ناحية أخرى، فإن حكم الذوق ليس سوى حكم **تأملي**، أي أنه حكم لا يكترث بصدد وجود الموضوع، ولا يقرر إلا الكيفية التي تتصدى فيها طبيعته للشعور باللذة أو الألم. لكن حتى هذا التأمل نفسه لا يتجه نحو المفاهيم؛ لأن حكم الذوق ليس حكماً معرفياً (فلا هو نظري ولا عملي)، وبالتالي، فهو لا **يقوم** أيضاً على المفاهيم، ولا هو **يتجه** لها **قصدياً**.

وهكذا يشير الملائم، والجميل، والخير إلى ثلاث علاقات للتمثلات بالشعور باللذة والألم، بوصفه شعوراً يتعلق بما نميزه من موضوعات أو أنماط مختلفة من التمثل. وكذلك تختلف التعبيرات المقابلة التي تشير إلى رضانا بها. **فالملائم** هو ما يُلِذُّ الإنسان، **والجميل** ما يسرُّه وحسب، **والخير** هو ما يحبذه ويقدره، أي ما يسند له قيمة موضوعية. فالملاءمة عنصر مهم حتى لدى الحيوانات العجماء، بينما تقتصر فحوى الجمال ودلالته على الكائنات البشرية، أي عند كائنات حية وعاقلة معاً (أي ليس عندهم ككائنات عاقلة، ذات وعي فحسب، بل ككائنات حية وعاقلة معاً في وقت واحد)؛ أما الخير فهو خير عند الكائنات العاقلة جميعاً بشكل عام؛ وهي قضية لا تحظى بتسويغها وتفسيرها الكاملين إلا في التتمة. ومن بين هذه الأنواع الثلاثة من الرضا، فإن الرضا بالذوق في الجميل يمكن أن يقال إنه الرضا الوحيد الحيادي والحر؛ إذ معه وحده لا تحظى أية مصلحة، سواء أكانت من الحس أو من العقل، بالقبول. ولذلك يمكن القول إن الرضا في الحالات الثلاث المذكورة، يرتبط بالميل، أو

المعروف، أو الاحترام. لأن المعروف وحده هو المحبة الحرة. وموضوع الميل، والموضوع الذي يفرضه قانون العقل على رغبتنا، لا يترك لنا الحرية لإعادة أي شيء إلى موضوع لذة. وتسلم كل مصلحة برغبة، أو تدعو لها، وكونها الأساس للاستحسان المحدد يجرد موضوع الحكم من حريته.

ما دامت مصلحة الميل في حالة الملائم صالحة، فسيقول كل شخص: الجوع أفضل المطيبات، والناس بشهية صحية يستسيغون كل شيء، ما دام شيئاً يستطيعون التهامه. وبالنتيجة، لا ينم مثل هذا الرضا عن أية إشارة على انطوائه على شيء يقوله بصدد الاختيار. فقط حين ينال الناس كل ما يريدون نستطيع أن نقرر مَن من الحشد يمتلك ذوقاً أو لا يمتلكه. وعلى النحو نفسه، قد توجد عادات صحيحة (أو تصرفات) من دون فضيلة، وتأدب من دون إرادة طيبة، واحتشام من دون شرف، إلخ. إذ حين يملي القانون الأخلاقي أوامره، لا يوجد متسع، من الناحية الموضوعية، للاختيار الحر بصدد ما ينبغي أن يفعله المرء؛ والإعراب عن الذوق في الطريقة التي ينفذ بها المرء هذه الإملاءات، أو في تقدير الطريقة التي ينفذها الآخرون، هو قضية مختلفة تماماً عن عرض الإطار الأخلاقي لعقل المرء. إذ يتضمن هذا الخير أمراً، وينتج حاجة إلى شيء ما، بينما يتلاعب الذوق الأخلاقي بموضوعات الرضا دون أن يكرس نفسه بصدق لأي منها.

تعريف الجميل المستمد من اللحظة الأولى

الذوق هو ملكة الحكم على موضوع ما أو نمط تمثل عن طريق رضا أو قنوط **بمعزل عن أية مصلحة**. ويسمى موضوع هذا الرضا **بالجميل**.

اللحظة الثانية

حكم الذوق: بحسب الكمية

الفقرة (٦)

الجميل هو ما يُمثَل، بمعزل عن المفاهيم، بوصفه موضوعاً لرضا كلي

يمكن اشتقاق هذا التعريف للجميل من التعريف السابق له باعتباره موضوعاً للرضا بمعزل عن أية مصلحة. إذ حين يعي أحد أن رضاه بموضوع ما يلازمه بصرف النظر عن المصلحة، فإنه لا بد أن ينظر إلى الموضوع باعتباره موضوعاً ينطوي على أساس للرضا لكل الناس. إذ ما دام الرضا لا يستند إلى أي ميل من الذات (أو أية مصلحة متعمدة أخرى)، بل يشعر الشخص نفسه بأنه حر تماماً فيما يتعلق بالمحبة التي يمنحها للموضوع، فإنه لا يجد كسبب لهذا الرضا أي ظروف شخصية تقترن بها نفسه الذاتية وحدها. ومن هنا فلا بد أن يعتبره مستنداً إلى ما يفترضه مسبقاً لدى كل شخص آخر؛ وهكذا لا بد أن يعتقد بأن لديه سبباً يدعوه إلى افتراض وجود رضا مشابه لدى الناس كلهم. وبناءاً على ذلك يتحدث عن الجميل وكأن الجمال خاصية للموضوع والحكم منطقي (أي يشكل معرفة الموضوع عن طريق مفاهيمه)؛ برغم أنه جمالي وحسب، ولا ينطوي إلا على إحالة لتمثل الموضوع عند الذات. ولأنه ما زال يحمل شبهاً بالحكم المنطقي، فربما أمكن أن يُفترَض مسبقاً أنه يصح على الناس جميعاً. ولكن لا

يمكن لهذه الكلية أن تفيض من المفاهيم؛ ولا يوجد انتقال من المفاهيم إلى الشعور باللذة أو الألم (إلا في حالة القوانين العملية الخالصة، التي تحمل معها مصلحة؛ ولا تقترن مثل هذه المصلحة بحكم الذوق الخالص). والنتيجة لا بد أن ينطوي حكم الذوق، مع ما يصاحبه من شعور بالتجرد عن المصالح جميعاً، على دعوى بالصحة الكلية لدى الناس جميعاً، ولا بد أن يقوم بذلك بمعزل عن الكلية التي تعتمد على الموضوعات، أي أنه لا بد أن يقترن بادعاء الكلية الذاتية.

الفقرة (٧)

مقارنة الجميل بالملائم والخير عن طريق الخاصية المذكورة

فيما يتعلق بالملائم يسلم كل شخص بأن حكمه، الذي يقيمه على أساس شعور خاص، ويعلن فيه أن موضوعه يسرُّه، يقتصر عليه شخصياً وحسب. هكذا لا يرى أنه من الخطأ، إذا قال «إن خمرة الكناري ملائمة»، فصحح آخر له التعبير ليذكره بأنه يجب أن يقول: «إنها ملائمة **لي** ». ولا يصح هذا على تذوق اللسان، واللهاة، والحنجرة فقط، بل يصح أيضاً على ما يلائم عين المرء أو أذنه. قد يكون اللون البنفسجي ناعماً ومحبباً عند شخص معين، لكنه كابٍ وشاحبٌ عند آخر. قد يميل أحد إلى نغمات الآلات الهوائية، بينما يفضل آخر الآلات الوترية. ومن الحماقة أن نتنازع حول هذه النقاط مع فكرة إدانة حكم آخر باعتباره حكماً مغلوطاً حين يختلف مع حكمنا نحن، وكأن المقابلة بين الحكمين مقابلة منطقية. لذلك تبقى المسلمة صالحة فيما يتعلق بالملائم: **لكل شخص ذوقه الخاص** (أعني ذوقه الحسي).

لكن الحالة تختلف اختلافاً كلياً مع الجميل. على النقيض من ذلك فقد يكون من السخف أن يتباهى أحدهم، ويظن أن له الحق في القول: هذا الموضوع (وليكن البناية التي نراها، أو الملبس الذي يرتديه شخص ما، أو المعزوفة التي

نسمعها، أو القصيدة التي يراد لنا أن ننقدها) جميل **عندي**. قد تمتلك أشياء كثيرة لديه سحراً وإمتاعاً، وما من أحد يبالي بذلك؛ لكنه حين يضع شيئاً ما على مسند ويسميه جميلاً، فهو يطالب بأن يستدر الرضا نفسه لدى الآخرين. فهو لا يحكم حكماً خاصاً به وحده، بل حكماً لكل الناس، ثم يتحدث عن الجمال وكأنه خاصية في الأشياء. وهكذا يقول: هذا الشيء جميل؛ فكأنه لا ينظر إلى الآخرين باعتبارهم يتفقون معه في حكمه في الإعجاب به لكونه أقام هذا الاتفاق على عدد من المناسبات السابقة، بل هو يطلب منهم اتفاقهم معه. وهو يلومهم إذا حكموا عليه حكماً مختلفاً، ويستنكر ذوقهم، الذي يظل يطلبه منهم وكأنه شيء لا بد أن يتحلوا به؛ وحتى هذا الحد ليس من المتاح للناس أن يقولوا: لكل شخص ذوقه الخاص. وهذا ما يساوي القول إنه لا يوجد على الإطلاق شيء اسمه الذوق؛ أي لا يوجد حكم جمالي قابل لأن يطلق دعوى صحيحة اعتماداً على إجماع الناس كلهم.

مع ذلك نجد في حالة الملائم أن هناك اتفاقاً في الأحكام التي يشكلها الناس بينهم، وهذا ما يفضي بنا إلى أن ننسب الذوق لبعضهم وننفيه عن آخرين، ولا يعني هذا أنه حس عضوي بل ملكة نقدية فيما يتعلق بالملائم على العموم. هكذا نقول عمن يعرف كيف يدخل الرضا في قلوب ضيوفه بما يلائمهم (أي اللذائذ لجميع الحواس) بطريقة يسر فيها الجميع، إن لديه ذوقاً. غير أن الكلية هنا لا تُفهَم إلا بمعنى المقارنة؛ فالقوانين التي تصح هنا، شأنها شأن جميع القوانين التجريبية، **عمومية فقط**، وليست **كلية**، إذ تهتم الأخيرة أو تزعم أنها تهتم بأحكام الذوق عن الجميل. وهذا حكم يتعلق بالضيافة الاجتماعية بقدر ما تعتمد على قوانين تجريبية. وفيما يتعلق بالخير فإنه لصحيح أن الأحكام تؤكد عن حق أيضاً دعواها بالصحة على كل شخص؛ لكن الخير لا يُمتثل إلا بوصفه موضوعاً لرضا كلي **عن طريق مفهوم**، وهي الحالة التي لا تصح على الملائم، ولا على الجميل.

الفقرة (٨)

في حكم الذوق لا تُمتَل كلية الرضا إلا بوصفها ذاتية

هذا التحديد الجزئي من كلية الحكم الجمالي، الذي يمكن العثور عليه في حكم الذوق، سمة مهمة، ليس للمنطقي بالتأكيد، بل للفيلسوف الترنسندنتالي (المتعالي). فليس مما يستدعي بذل جهد من جانبه للكشف عن أصله، بل هو في المقابل ينقل إلى النور خاصة ملكتنا المعرفية، التي قد تظل، من دون هذا التحليل، أمراً مجهولاً.

أولاً، يجب أن نقتنع تماماً حول حكم كون الرضا في حكم الذوق (عن الجميل) بموضوع ما ينسب **لكل شخص**، مع ذلك فهو لا يقوم على مفهوم، (لأنه سيكون الخير حينئذ)، وأن هذه الدعوى بالكلية هي عنصر جوهري من الحكم بحيث إننا نصف أي شيء بأنه **جميل**، حتى إذا لم يؤخذ هذا فيه بالاعتبار، فلن يرد على بالنا أن نستخدم هذا التعبير على الإطلاق، غير أن كل ما يسرّ دونما مفهوم سيُصنَّف على أنه ملائم، لأنه يحق لكل شخص أن يمتلك رأيه الخاص به فيما يتعلق بالملائم ، وما من أحد يصر على أن يتفق الآخرون معه في حكم ذوقه، وذلك ما يتم على نحو ثابت في حكم الذوق حول الجمال. وأستطيع أن أسمي أول الذوقين: ذوق الحس، والثاني ذوق التأمل: يضع الأول الأحكام على نحو خاص غير ملزم، ويضع الثاني من ناحية أخرى أحكاماً ذات صلاحية عامة (اجتماعية)، ولكن يظل كلاهما أحكاماً جمالية (لا مجرد أحكام عملية) حول موضوع فيما يتعلق فقط بعلاقة تمثله بالشعور باللذة أو الألم. وهنا يوجد شيء غريب. فبينما لا تكشف التجربة وحدها في ذوق الحس عن أن الحكم (باللذة أو الألم في شيء ما) ليس بصحيح كلياً وشمولياً، بل يحجم كل شخص عن قصد عن نسبة هذا الاتفاق للآخرين (برغم الاطراد الفعلي المتكرر لإجماع لا بأس به في الرأي العام حتى في هذه الأحكام)، فإن ذوق التأمل الذي غالباً ما يتمسك، كما تعلمنا التجربة، بدعوى الصحة الشاملة

لأحكامه (عن الجميل)، يمكنه أن يجد (وهذا ما يفعله فعلاً) من الممكن امتثال أحكام تتطلب هذا الاتفاق في كليتها. والحقيقة أنه يعزو هذا لكل حكم من أحكام ذوقه، من دون الأشخاص الذين يحكمون في النزاع حول إمكانية مثل هذه الدعوى؛ وإن كانوا لا يستطيعون الاتفاق في حالات جزئية بخصوص الاستعمال الصحيح لهذه الملكة.

في المحل الأول، علينا أن نلاحظ أن الكلية التي لا تستند إلى مفاهيم الموضوعات (حتى لو كانت تجريبية) ليست منطقية، بل جمالية، أي أنها لا تنطوي على أية كمية موضوعية للحكم، بل على شيء واحد وهو كونه ذاتياً. وأستعمل لهذه الكلية تعبير **الصحة العامة**، الذي يدل على صحة علاقة التمثل، لا بالملكات المعرفية، بل بالشعور باللذة أو الألم عند كل ذات. وقد يستعمل التعبير نفسه، مع ذلك، لينطبق على الكمية المنطقية للحكم، بشرط أن نضيف الصحة الكلية الموضوعية، لكي نميزها عن مجرد الصحة الذاتية التي تكون جمالية دائماً.

والآن فإن حكماً ينطوي على **صحة كلية موضوعية** يحصل دائماً على الصحة الذاتية أيضاً، أي أنه إذا كان الحكم صحيحاً لكل شيء ينضوي تحت مفهوم معين، فإنه صحيح أيضاً لكل من يمتثل موضوعاً عن طريق هذا المفهوم. أما من حيث **الصحة الكلية الذاتية**، أي الجمالية، فإنه لا يستند إلى أي مفهوم، ولهذا لا يمكن أن نستخلص أنه منطقي، لأن أحكاماً من هذا النوع لا ترتبط بالموضوع. ولكن للسبب نفسه فإن الكلية الجمالية المنسوبة لهذا الحكم ينبغي أيضاً أن تكون نوعاً خاصاً، فيلاحظ أنه لا يربط محمول الجمال بمفهوم عن الموضوع مأخوذ من عالمه المنطقي برمته، ومع ذلك يوسع هذا المحمول إلى عالم الذوات الحاكمة برمته.

ومن حيث كميتها المنطقية فإن جميع أحكام الذوق هي أحكام **مفردة**. إذ ما دمت يجب أن أحيل الموضوع مباشرة إلى شعوري باللذة أو الألم، وأيضاً دون

عون من المفاهيم، فإن هذه الأحكام لا يمكنها أن تمتلك كمية الأحكام ذات الصحة الموضوعية العامة. مع ذلك، يمكننا أن نتوصل، عن طريق أخذ التمثل المفرد لموضوع حكم الذوق، وعن طريق المقارنة التي تقلبه إلى مفهوم بحسب الشروط المحدِّدة لذلك الحكم، إلى حكم منطقي كلي. على سبيل المثال، عن طريق حكم الذوق أصف الزهرة التي أتطلع إليها بأنها جميلة. غير أن الحكم الذي ينتج عن المقارنة بين عدد من التمثلات المفردة: «الأزهار عموماً جميلة» لم يعد يوصف بأنه حكم جمالي خالص، بل هو حكم منطقي يتأسس على حكم جمالي. والآن، فإن الحكم: «الزهرة ملائمة» (للشم) هو حكم جمالي ومفرد، من دون شك أيضاً، لكنه ليس حكم ذوق، بل حكم حس. لأنه يتميز بنقطة الاختلاف التالية عن حكم الذوق: وهي كون حكم الذوق يحمل معه **كمية جمالية** من الكلية، أي الصحة على كل ما لا نصادفه في حكم حول الملائم. والأحكام المتعلقة بالخير وحدها، وإن كانت تحدد أيضاً الرضا بموضوع ما، فهي تمتلك كلية منطقية وليست مجرد كلية جمالية؛ لأنها تنطوي على معرفة بالموضوع الذي تصح عليه، واستناداً إلى ذلك فهي تصح على كل حكم.

إذا حكمنا على الموضوعات استناداً إلى المفاهيم فقط، فسيضيع حينئذ كل تمثل للجمال. لذلك لا توجد قاعدة يمكن استناداً لها أن يضطر المرء إلى التعرف على شيء بوصفه جميلاً. ونحن لا نستطيع أن نكره الآخرين اعتماداً على أية أسباب أو مبادئ حول اعتبار ملبس ما، أو بيت ما، أو زهرة ما، شيئاً جميلاً. بل نريد أن نلقي نظرة ما بأعيننا على الموضوع، وكأن الرضا به يعتمد على الإحساس تماماً. وحتى لو قمنا بذلك وسمينا الموضوع جميلاً، فنحن نعتقد أننا نتكلم بصوت كلي شمولي، ونزعم موافقة الجميع عليه، بينما لا يحسم الإحساس الخاص إلا ما يتعلق بالملاحظ نفسه وبرضاه الخاص.

نستطيع أن ندرك هنا أنه لا يتم التسليم بشيء في حكم الذوق سوى **بصوت**

كلي فيما يتعلق بالرضا الذي لا تتوسطه المفاهيم؛ وبالنتيجة فإن إمكانية الحكم الجمالي وحدها هي التي يصح أن يُحكم بصحتها على كل شخص. فحكم الذوق نفسه لا يسلم بتوافق كل شخص (لأن الحكم الكلي منطقياً هو الوحيد القادر على فعل هذا، من حيث كونه قادراً على اقتراح الأسباب)؛ بل يعزو فقط هذا التوافق لكل شخص، كمثال على قاعدة تتعلق بما يتوقعه، لا بتأكيد مستمد من المفاهيم، بل بالتوافق مع الآخرين. لذلك فالصوت الكلي ليس سوى فكرة، لم نبحث بعد في الأساس الذي تستند إليه.

وقد لا يمكن الحسم بيقين ما إذا كان الشخص يعتقد أنه يصدر حكم الذوق ذاك، فيحكم في الحقيقة بما يتوافق مع تلك الفكرة؛ لكن هذه الفكرة هي التي يتأمل ويستند إليها حكمه، وبالنتيجة فإن المقصود منها أن تكون حكم ذوق هو الذي يعلن عنه استخدام تعبير «الجمال». ويمكنه أن يتيقن تماماً من هذا مع نفسه من خلال الوعي المحض بانفصال كل شيء ينتمي إلى الملائم والخير عن الرضا الذي تركه في نفسه؛ وهذا هو كل ما يعد به نفسه في التوافق مع الآخرين، وهي دعوى يمكن أن يكون لها ما يسوغها تحت هذه الشروط، بشرط أن لا يقترف أخطاء في الغالب، وهكذا يصدر حكم ذوق مغلوطاً.

الفقرة (٩)

قضية ما إذا كان الشعور باللذة في حكم الذوق يسبق الحكم على الموضوع أم يلحقه

حل هذه المشكلة هي مفتاح «نقد» الذوق، ولذلك فهي جديرة بانتباه خاص.

إذا كانت اللذة سابقة في موضوع ما، وكان ينبغي فقط التعرف على قابلية نقلها الكلية في حكم الذوق المتعلق بتمثل موضوع، فسيكون هناك تناقض. لأن لذة من ذلك النوع لن تكون سوى الشعور بمحض الملاءمة في الحواس، وهكذا بطبيعتها، لن تمتلك أكثر من الصحة الخاصة، لأنها ستعتمد مباشرة على التمثل الذي يُعطى الموضوع من خلاله.

ومن هنا فإن قدرتها الكلية على توصيل الحالة العقلية في التمثل المعطى هي التي ينبغي أن تكون شيئاً جوهرياً، بوصفها الشرط الذاتي لحكم الذوق، واللذة بالموضوع بوصفها نتيجة له. ولكن لا شيء يمكن توصيله كلياً سوى المعرفة والتمثل بقدر ما ينتمي إلى المعرفة. لأنه هكذا فقط يستطيع التمثل أن يكون موضوعياً؛ ومن خلال هذا فقط تكون له نقطة إحالة كلية، تضطر إلى التناغم معها ملكة التمثل عند كل شخص. إذاً، إذا كان الأساس المحدِّد للحكم فيما يتعلق بقابلية النقل الكلية للتمثل، يجب أن يكون محض ذاتي، أي أن يُدرَكَ بمعزل عن أي مفهوم للموضوع، فلن يكون سوى الحالة العقلية التي تقدم نفسها في العلاقة المتبادلة لقوى التمثل بقدر ما تحيل هذه القوى التمثل المعطى **إلى المعرفة بشكل عام**.

والقوى المعرفية التي يُدخِلها هذا التمثل في اللعبة تنخرط في لعبة حرة، ما دام لا يوجد مفهوم معين يقصرها على قاعدة معرفة جزئية. ومن هنا لا بد أن تكون الحالة العقلية في هذا التمثل حالة شعور بلعبة حرة لملكات التمثل في تمثل معين على المعرفة بشكل عام. والآن فإن التمثل، حيث يعطى موضوع ما، لكي يصير مصدر معرفة على العموم، ينطوي على **خيال**، يجمع بين غزارة العيان، **والفهم** لوحدة المفهوم الذي يوحِّد التمثلات. ولا بد أن تقبل هذه الحالة من اللعب الحر في الملكات المعرفية للتمثل التي يعطى من خلالها موضوع ما بالتوصيل الشمولي الكلي؛ لأن المعرفة، بوصفها تحديداً للموضوع تتوافق معه التمثلات (في أية ذات كانت) هي التمثل الوحيد الذي يصح على كل شخص.

وإذ يمكِّن وجود قابلية النقل الكلية الذات لطراز التمثل في حكم الذوق من دون التسليم بمفهوم محدد، فإنها يمكن ألا تحيل إلى شيء سوى الحالة الذهنية الحاضرة في اللعبة الحرة للخيال والفهم (ما دام هذان في توافق مع بعضهما، كما تقتضي المعرفة بشكل عام)؛ لأننا نعي أن هذه العلاقة الذاتية المناسبة

للمعرفة بشكل عام يجب أن تكون صحيحة لكل شخص، وبالنتيجة قابلة للتوصيل كلياً، بصورة لا تقل عن أية معرفة محددة، تعتمد دائماً على تلك العلاقة بوصفها شرطها الذاتي.

وهذا الحكم (الجمالي) الذاتي الخالص للموضوع، أو للتمثل الذي يعطى من خلاله، سابق على اللذة فيه، وهو أساس هذه اللذة في انسجام الملكات المعرفية. غير أن الكلية الموصوفة أعلاه للشروط الذاتية للحكم على الموضوعات تشكل الأساس الوحيد لهذه الصحة الذاتية الكلية في الرضا التي نقرنها بتمثل الموضوع الذي نسميه جميلاً.

إن كون قدرة المرء على توصيل حالته الذهنية، وإن كانت تقتصر فقط على ما يتعلق بملكاتنا المعرفية، تحمل معها لذة ما هو حقيقة يمكن الكشف عنها بسهولة من النزوع الطبيعي لدى البشر إلى الحياة الاجتماعية، تجريبياً ونفسياً على سبيل المثال. غير أن ما نتأمل فيه يدعو إلى أكثر من هذا. فاللذة التي نشعر بها، في حكم الذوق، نعزوها بالضرورة لكل شخص آخر، كأن الجمال، حين ندعو شيئاً ما جميلاً، يجب أن يعتبر خاصية للموضوع تشكل جزءاً لا يتجزأ من تحديده وفق المفاهيم؛ وإن لم يكن الجمال، بمعزل عن أية إحالة للشعور بالموضوع، شيئاً لذاته.

ولكن يجب أن نعلق مناقشة هذا السؤال حتى نجيب عن السؤال الآخر حول: «هل وكيف تكون الأحكام الجمالية ممكنة قبلياً؟».

هنا نحن نشغل أنفسنا بالسؤال الأسهل عن الطريقة التي نصير بها شاعرين بالانسجام الذاتي المتبادل للقوى المعرفية مع بعضها في حكم الذوق. هل يتحقق جمالياً عن طريق الإحساس وحسنا الداخلي المجرد؟ أم يتحقق عقلياً عن طريق الشعور بفعاليتنا القصدية في إشراك هذه القوى معاً في اللعبة؟

لو كان التمثل المعطى، الذي يُحدِث حكم الذوق، مفهوماً يوحد الفهم والخيال في الحكم على الموضوع، فإن الشعور بهذه العلاقة سيكون عقلياً

(كما في التخطيطية الموضوعية للحكم التي يتعامل معها «النقد») [نقد العقل الخالص]. لكن الحكم حينئذ لن يقام فيما يتعلق باللذة والألم، وبالتالي لن يكون حكم ذوق. غير أن حكم الذوق يحدد الموضوع بمعزل عن المفاهيم، فيما يتعلق بالرضا وبمحمول الجمال. لذلك لا يمكن لهذه الوحدة الذاتية للعلاقة أن تجعل من نفسها معروفة إلا عن طريق الإحساس. والذي يستثير كلتا الملكتين (الخيال والفهم) نحو فعالية محددة، ولكن متناغمة، بفضل التمثل المعطى، من النوع الذي ينتمي إلى المعرفة بشكل عام، هو الإحساس الذي يسلم حكم الذوق بقابليته الكلية للنقل. ولا يمكن التفكير إلا بعلاقة موضوعية، ولكنها بقدر ما تكون ذاتية فيما يتعلق بشروطها، يمكن الشعور بأثرها في العقل؛ وفي حالة العلاقة (كما هو الحال في علاقة قوى التمثل بملكة المعرفة على العموم) التي لا تعتمد على أي مفهوم، فلا يمكن أن يوجد شعور آخر سوى الشعور من خلال الإحساس بأثره على العقل، الذي يتألف من لعبة تضج بالعنفوان لكلتا الملكتين العقليتين (الخيال والفهم) حين يثيرهما التناغم المتبادل. فالتمثل الذي يكون مفرداً ومستقلاً عن المقارنة مع تمثلات أخرى، ولكنه يتوافق مع شروط الكلية، وهو العمل الذي ينكب الفهم على توفيره، هو التمثل الذي يحمل الملكات المعرفية على التوافق المناسب الذي نتطلبه من كل معرفة، ولذلك نحكم بصحته على كل شخص، أي أنه يتشكل على هذا النحو لكي يحكم عن طريق الفهم والحواس معاً (أي عند كل إنسان).

تعريف الجميل المستمد من اللحظة الثانية

الجميل هو ما يسرُّ كلياً، بمعزل عن أي مفهوم.

اللحظة الثالثة

حكم الذوق: حول علاقة الغايات المأخوذة فيها بالاعتبار

الفقرة (١٠)

الغرضية بشكل عام

دعونا نحدد معنى الغاية في المصطلحات المتعالية (أي من دون أن نفترض مسبقاً أي شيء تجريبي، من نحو الشعور باللذة). الغاية هي موضوع مفهوم بقدر ما يُنظر إلى هذا المفهوم كسبب لموضوعه (أي الأساس الفعلي لإمكانيته)؛ وسببية المفهوم فيما يتعلق بموضوعه هي الغرضية (الصورة الغرضية (forma finalis) إذاً، فحيث لا نفكر فقط بمعرفة موضوع ما وحسب، بل بالموضوع نفسه (أي صورته أو وجوده الفعلي) كأثر، لا يكون ممكناً إلا من خلال مفهوم عنه، فنحن نتخيل غاية ما. فتمثل الأثر هنا هو الأساس المحدد لسببه وهو يسبقه. والشعور بتمثل فيما يخص حالة الذات، حين يريد المرء **المحافظة على استمرارية** تلك الحالة، قد يشير هنا بطريقة عامة إلى ما نسميه باللذة؛ بينما الألم هو ذلك التمثل الذي ينطوي على أساس لقلب حالات التمثل إلى نقيضها (أي إعاقتها أو إزالتها).

وملكة المعرفة، بقدر ما يمكن تحديدها من خلال المفاهيم، أي بقدر ما

تكون متوافقة مع تمثل غاية ما، ستكون الإرادة. ولكن قد يسمى موضوع معين، أو حالة ذهنية، أو حتى فعل، غاية، وإن لم نفترض بالضرورة إمكانية تمثل غاية ما، لمجرد أننا يمكننا أن نفسر ونفهم إمكانيته بقدر ما نفترض كأساس له سببية تتوافق مع غاية ما، أي بما يتوافق مع إرادة كنا قد نظمناها وفق قاعدة ممثلة معينة. لذلك يمكن أن توجد الغرضية بصرف النظر عن الغاية، ما دمنا لا نضع أسباب هذه الصورة في إرادة، لكننا نستطيع فقط جعل تفسير إمكانيتها معقولة لنا باشتقاقها من إرادة ما. وهكذا فنحن لسنا ملزمين بأن ننظر بعين العقل إلى ما نلاحظه (أي أن نتأمله في إمكانيته). ولهذا يمكننا أن نلاحظ في الأقل غرضية صورة ما، ونتابعها في الموضوعات، وإن يكن ذلك تأملياً وحسب، دون أن نقيمها على غاية ما بوصفها مادة الارتباط الغرضي (nexus finalis).

الفقرة (١١)
الأساس الوحيد لحكم الذوق هو صورة الغرضية لموضوع ما (أو طراز تمثله)

حيثما يُنظر إلى غاية باعتبارها مصدر رضا فهي دائماً تعزو مصلحة كأساس محدد للحكم على موضوع اللذة. ومن هنا لا يستطيع حكم الذوق أن يعتمد على أية غرضية ذاتية باعتبارها أساسه. ولكن أيضاً لا يستطيع أي تمثل لغاية موضوعية، مثل إمكانية الموضوع نفسه على مبادئ الارتباط الغرضي، أن يحدد حكم الذوق، وبالنتيجة لا يستطيع ذلك أي مفهوم عن الخير. لأن حكم الذوق حكم جمالي، وليس معرفياً، ولذلك لا يهتم بأي مفهوم عن الطبيعة أو عن الإمكانية الداخلية أو الخارجية، عن طريق هذا السبب أو ذلك، للموضوع، بل فقط بعلاقة قوى التمثل بقدر ما يحددها تمثل ما.

والآن، فإن هذه العلاقة، التي تحضر حين يوصف موضوع ما بأنه جميل، تقترن بالشعور باللذة، التي يعلن حكم الذوق أنها تصح على كل شخص؛

وبالتالي لا تنطوي هذه الملاءمة المصاحبة للتمثل وحسب على أساس محدِّد للحكم تماماً مثلما لا ينطوي عليه تمثل اكتمال الموضوع ومفهوم الخير. وهكذا لا يبقى سوى الغرضية الذاتية في تمثل موضوع، مجردة من أية غاية (موضوعية أو ذاتية)، وبالنتيجة فإن صورة الغرضية في التمثل التي يعطى لنا فيها موضوع ما، بقدر ما نكون شاعرين به، هي وحدها التي تستطيع ابتعاث الرضا فينا، بمعزل عن أي مفهوم، نحكم عليه بأنه قابل للنقل كلياً، وبالتالي على تكوين الأساس المحدد لحكم الذوق.

الفقرة (١٢)
يعتمد حكم الذوق على أسس قبلية

أن نقيم **قبلياً** ارتباط الشعور باللذة أو الألم باعتباره نتيجة، مع تمثل أو آخر (هو إحساس أو مفهوم) باعتباره سبباً له، أمر مستحيل مطلقاً؛ لأن هذه ستكون علاقة سببية [جزئية] لا يمكن أن تُفهم إلا **بعدياً** وبمعونة التجربة نفسها. صحيح أننا في «نقد العقل العملي» فعلاً استخلصنا قبلياً من مفاهيم أخلاقيةٍ كليةٍ الشعورَ بالاحترام باعتباره تعديلاً جزئياً وخاصاً لهذا الشعور الذي لا يستجيب على نحو صارم إلى اللذة أو الألم اللذين نتلقاهما من الموضوعات التجريبية. لكننا نستطيع أن نتعدى حدود التجربة ونطلب معونة سببية تعتمد على خاصية تتخطى الحس للموضوع، وهي خاصية الحرية. لكننا إذا توخينا الدقة، فحتى حينئذ، ليس الشعور بالذات هو ما استخلصناه من فكرة الأخلاق كسبب، ولكننا استخلصنا من هذا فقط تحديد الإرادة. غير أن الحالة العقلية الحاضرة في تحديد الإرادة بأية وسيلة كانت هي في ذاتها شعور باللذة في الوقت نفسه، وهي تتماهى به، ولذلك لا تصدر عنه كنتيجة. ومثل هذه النتيجة يجب افتراضها فقط حيث يسبق مفهوم الأخلاق كخير تحديد الإرادة عن طريق القانون؛ لأنه في تلك الحالة سيكون من العبث أن نستمد اللذة المقترنة بالمفهوم من هذا المفهوم كمجرد معرفة.

والآن، فالحالة مع اللذة في الأحكام الجمالية شبيهة بهذا؛ فهي هنا مجرد تأملية ولا تحقق أية مصلحة في الموضوع؛ بينما هي في الحكم الأخلاقي عملية. والوعي بمجرد غاية صورية في لعبة الملكات المعرفية في الذات مع تخيل الموضوع، هو اللذة نفسها، لأنها تنطوي على أساس محدد لفعالية الذات فيما يتعلق باستثارة قواها المعرفية، وبالتالي سببية داخلية (هي غرضية) فيما يتعلق بالمعرفة على العموم، ولكن دون أن تتحدد بمعرفة محددة، وبالنتيجة تنطوي على مجرد صورة للغرضية الذاتية للتمثل في حكم جمالي. وليست هذه اللذة أيضاً بالأمر العملي، وهي لا تشبه تلك القائمة على أساس نفسي في الملاءمة ولا تلك القائمة على أساس عقلي في الخير المتمثَّل. لكنها تظل تنطوي في جوهرها على سببية، هي سببية **المحافظة على استمرارية** حالة التمثل في الذهن نفسها والإشغال الفاعل للقوى المعرفية دون أن يكون لها هدف نهائي. ونحن **نلبث** في تأمل الجميل لأن هذا التأمل يقوي نفسه ويعيد إنتاجها. فالحالة مماثلة (لكنها لا تتماهى) بالطريقة التي نلبث فيها في الافتتان الذي نشعر به عند تخيل موضوع يظل يستحوذ على الانتباه، حيث يظل العقل سلبياً متلقياً فقط.

الفقرة (١٣)

حكم الذوق الخالص مستقل عن الافتتان والانفعال

كل مصلحة تبطل حكم الذوق وتختلسه من حياديته، ولا سيما حين توضع الغرضية، كما هو الحال مع مصلحة العقل، أمام الشعور باللذة، بل تقام عليه. وهذا ما يحدث دائماً في الحكم الجمالي على أي شيء بقدر ما يُلِذُّ أو يؤلم. ومن هنا فإن الأحكام المتأثرة على هذا النحو لا تستطيع الادعاء بالرضا الذي يصح كلياً، أو تقلصه بحيث يتناسب مع إحساسات من هذا النوع تدخل في الأسس المحددة للذوق. والذوق الذي يقتضي مزيجاً إضافياً من **الافتتان والانفعال** من أجل تحقيق غبطته يكون بربرياً دائماً، دعك من تبني هذا كمقياس للتوافق.

مع ذلك لا يؤخذ الافتتان دائماً بالاعتبار في حالة الجمال (الذي ينبغي أن ينصرف إلى الصورة حصراً)، كعنصر مكمل للرضا الكلي الجمالي؛ لكن الافتتان يُعامل على أنه جمال في ذاته، وهكذا تنتقل مادة الرضا إلى الصورة نفسها. وهذا سوء فهم، مثل كثير من حالات سوء الفهم الأخرى التي تنطوي على عنصر من الحقيقة، يمكن إزالته عن طريق التحديد الدقيق لهذه المفاهيم.

وحكم الذوق الذي لا يؤثر فيه الافتتان والانفعال (وإن كانا قرينين بالرضا في الجميل)، والذي يكمن أساسه المحدد في غرضية الصورة، هو **حكم الذوق الخالص**.

الفقرة (١٤)
توضيح بالأمثلة

يمكن تقسيم الأحكام الجمالية، شأنها شأن الأحكام النظرية (المنطقية)، إلى تجريبية وخالصة. الأولى هي الأحكام التي تقبل الاتفاق أو الاختلاف حولها، والثانية هي التي تؤكد جمال موضوع ما أو طريقة تمثله؛ والأولى هي أحكام الحس (الأحكام الجمالية المادية)، والأخرى (بوصفها صورية) هي وحدها الأحكام الخاصة بالذوق.

وهكذا لا يكون حكم الذوق خالصاً إلا بقدر ما لا يوجد رضا تجريبي مجرد يختلط بأساسه المحدد. على أن هذا لا يحدث دائماً، إلا إذا كان للافتتان أو الانفعال نصيب في الحكم الذي يقال إن شيئاً ما فيه يمتاز بالجمال.

والآن قد تبرز هنا عدة اعتراضات، تدعي أن الافتتان ليس مجرد مقوم ضروري للجمال، بل هو يكفي في ذاته تماماً لكي يوصف بأنه جميل. ومجرد اللون، كخضرة المرج على سبيل المثال، أو مجرد نغمة (تمييزاً لها عن الصوت أو الضجيج)، كأن نقول نغمة ناي، يصفها أكثر الناس بأنها جميل في ذاته، وإن كان كلاهما يبدو وكأن أساسه الوحيد هو مجرد مادة التمثلات، وهو تحديداً

مجرد الإحساس، ويستحق استناداً إلى هذا الاعتبار أن يسمى موضع اتفاق وحسب. مع ذلك، يستطيع المرء بالتأكيد في الوقت نفسه أن يلاحظ أن الإحساسات باللون وكذلك بالنغمة تعد جميلة على نحو مسوغ بقدر ما يكون كلاهما **خالصاً**. وهذا تحديد يعنى أصلاً بالصورة، وكذلك هي الصورة الوحيدة التي يمكن أن تنقل كلياً عن هذه التمثلات بيقين: لأنه لا يمكن الافتراض أن خاصية الإحساسات ذاتها يمكن أن تتوافق في الموضوعات جميعاً، ولا يمكن الافتراض بسهولة أن الملاءمة في تفضيل لون معين على آخر أو نغمة آلة موسيقية على أخرى سيحكم عليها الجميع بالطريقة نفسها.

وإذا افترض المرء، مع أيولر، أن الألوان هي اهتزازات في الهواء يتوالى الواحد منها بعد الآخر، تماماً كما أن النغمات هي اهتزازات في الهواء يقطعها الصوت، والمهم أن العقل لا يدرك فقط أثرها، عن طريق الحس، باستثارة العضو، بل يدرك أيضاً، عن طريق التأمل، لعبة الانطباعات المتواصلة (وبالتالي الصورة في تأليف تمثلات مختلفة) (لا يخامرني بصددها سوى شك ضئيل جداً)، إذاً فلن تكون الألوان والنغمات مجرد إحساسات، بل لعلها ستكون تحديداً صورياً لوحدة عدد جم منها، وفي هذه الحالة ستعتبر أيضاً أموراً جميلة في ذاتها.

على أن نقاء نوع بسيط من الإحساس يعني أن اتساقه لا يتخلله ولا يخالطه أي إحساس غريب، وأنه ينتمي إلى الصورة وحدها، لأنه في هذه الحالة يستطيع المرء أن يجرد من خاصية ذلك النوع من الإحساس (أي من أي لون بعينه وأية نغمة بعينها يمثلها). ومن هنا تعتبر جميع الألوان البسيطة، بقدر ما تكون خالصة، جميلة، أما الإحساسات المختلطة فلا تتمتع بهذه المزية، ما دام المرء لا يمتلك، بالتحديد لأنها ليست بسيطة، معياراً للحكم يقرر به ما إذا كانت خالصة أو غير خالصة.

وفيما يتعلق بالرأي القائل بأن الجمال الذي ينسب للشيء على حساب صورته

قد يزيده الافتتان عمقاً، فهذا خطأ شائع، وهو ضار جداً بالذوق الأصيل، الذي لا يتخلله شيء، ويقوم على أساس وطيد، برغم أن الافتتان يمكن أن يضاف إلى جانب الجمال ليثير العقل من خلال تمثل الموضوع بمعزل عن الإقناع الجاف، وبالتالي لينفع في تزكية الذوق وتهذيبه، وهو ما زال فجاً لم تصقله الممارسة. لكنه في الحقيقة قد يضر بحكم الذوق إذا اجتذب الانتباه إليه كأساس للحكم على الجمال. ذلك أنه لا يساهم بدور في الذوق، بحيث إذا كان الذوق ضعيفاً وغير صقيل، فإنه يجب أن يقبل بحذر، كأجنبي غريب عنه، بقدر ما لا يعكر صفو الصورة الجميلة.

في الرسم والنحت، والحقيقة في جميع الفنون البصرية، في المعمار والبستنة بقدر ما تكون فنوناً جميلة، فإن الرسم هو الأمر الجوهري، أي أن ما يشكل أساس جميع الإجراءات للذوق ليس ما يُلذُّ في الإحساس، بل هو فقط ما يسر من خلال صورته. والألوان التي تضيء الخطاطة تنتمي إلى الافتتان؛ فهي تستطيع بالطبع أن تبث الحياة في الموضوع في ذاته أمام الإحساس، لكنها لا تستطيع أن تجعله جديراً بأن يُعايَن أو جميلاً، بل غالباً ما تتحدد بما تتطلبه الصورة الجميلة، وحتى حين يتاح المجال للافتتان، فإنه لا يزدان بالنبل إلا من خلال الصورة الجميلة.

وكل صورة لموضوعات الحواس (الخارجية وكذلك الداخلية بالوساطة) هي إما هيئة أو لعب: في الحالة الثانية، إما أن تكون لعباً بالهيئات (في المكان، الإيماء، الرقص) أو مجرد لعب بالإحساسات (في الزمان). ويمكن أن تضاف فتنة الألوان أو نغمات الآلات المتلائمة، لكن الرسم في الحالة السابقة والتأليف في الحالة اللاحقة يشكلان الموضوع المناسب لحكم الذوق الخالص؛ أي أن كون نقاء الألوان والنغمات وكذلك تعددهما وتناقضهما يبدو وكأنه يسهم في الجمال لا يعني أنها تقدم إضافة من الرتبة نفسها للإقناع في الصورة لأنها ملائمة في ذاتها، بل تنحصر مساهمتها بمجرد جعلها الصورة أكثر

دقة، وأكثر تحديداً، وأكثر عيانية، كما أنها تبث الحياة في التمثل من خلال الافتتان، وبالتالي توقظ الانتباه وتبقيه مركزاً على الموضوع ذاته.

وحتى ما يسميه المرء **بالتزيينات**، أي ما لا يكون داخلاً في صلب تمثل الموضوع كمكوِّن، بل لا ينتمي له إلا خارجياً كإضافة تزيد في إرضاء الذوق، فلا تقوم بهذا إلا من خلال صورته: مثل تحديدات الرسوم، أو أوشحة التماثيل، أو الأعمدة حول المباني الرائعة. لكن إذا كانت الزينة لا تكمن في الصورة الجميلة، وإذا كانت لا تضاف، مثل إطار التذهيب، إلا لكي تزكي قبول الرسم من خلال فتنتها، فإنها تسمى حينئذ **زخرفة**، وتتجرد عن الجمال الأصيل.

فالانفعال، الذي هو إحساس يتم فيه إنتاج الملاءمة من خلال كبح مؤقت يتبعه انهمار أقوى للطاقة الحيوية، لا ينتمي إلى الجمال على الإطلاق. على أن الجلال (الذي يجتمع به الشعور بالانفعال) يستدعي معياراً آخر للحكم غير ما يقوم عليه الذوق، وبالتالي فإن حكم الذوق الخالص لا ينطوي على فتنة أو انفعال، أي بكلمة واحدة لا ينطوي على إحساس، كمادة للحكم الجمالي لتحديد أساسه.

الفقرة (١٥)

حكم الذوق مستقل تماماً عن مفهوم الاكتمال

لا يمكن أن تُدرك الغرضية **الموضوعية** إلا عن طريق علاقة الكثرة بغاية محددة، وبالتالي إلا من خلال مفهوم. ويتضح من هذا وحده أن الجميل، الذي ينطلق الحكم عليه كأساس من مجرد غرضية صورية، أي غرضية بلا غاية، مستقل تماماً عن تمثل الخير، ما دام الخير يفترض غرضية موضوعية، أي علاقة موضوع بغاية محددة.

والغرضية الموضوعية إما خارجية، أي **منفعة** الموضوع، أو داخلية، أي **اكتماله**. وكون الرضا بموضوع ما على حساب ما نسميه بالجميل لا يكمن في تمثل منفعته أمر واضح بما يكفي من المقطعين الأساسيين السابقين، ما دام لا

يكون في تلك الحالة إرضاءاً مباشراً بالموضوع، الذي يكون الشرط الجوهري للحكم على الجمال. لكن الغرضية الموضوعية الداخلية، أي الاكتمال، تقترب أصلاً من محمول الجمال، ولذلك كانت تعتبر متماهية بالجمال حتى من قبل مشاهير الفلاسفة، وإن كان ذلك بشرط أن يُنظر إليها نظرة متداخلة. وإنه لذو أهمية كبرى في نقد للذوق أن نقرر ما إذا كان الجمال يمكن حقاً إرجاعه إلى مفهوم الاكتمال.

لكي نحكم على الغرضية الموضوعية نحتاج دائماً إلى مفهوم غاية ما، وإذا كان على تلك الغرضية أن لا تكون غرضية خارجية (أي منفعة)، بل غرضية داخلية، فنحن نحتاج إلى مفهوم غاية داخلية، تحتوي على أساس الإمكانية الداخلية للموضوع. والآن ما دامت الغاية بشكل عام هي أن المفهوم هو الذي يمكن اعتباره أساساً لإمكانية الموضوع نفسه، وهكذا لكي نمثل غرضية موضوعية لشيء ما فلا بدَّ أن يأتي أولاً مفهوم **أي نوع من الأشياء يفترض أن يكون**؛ وتوافق الكثرة في الشيء مع هذا المفهوم (الذي يقدم قاعدة لجمع الكثرة فيه) هو الاكتمال الكيفي للشيء؛ ويتميز الاكتمال الكمي تماماً، من حيث هو اكتمال أي شيء في نوعه الخاص، عن هذا، فهو مجرد مفهوم عن العِظم (للكلية) يُفهم فيه ما يفترض أن يكونه الشيء بوصفه محدداً أصلاً ولا يسأل إلا عما إذا كان يوجد أي شيء يستلزم وجوده. ما هو صوري في تمثل الشيء، أي اتفاق الكثرة مع وحدة (تاركة ما يفترض أن يكون بلا تحديد) لا يسمح في ذاته لأي تعرف على الغرضية الموضوعية على الإطلاق، إذ ما دام التجريد يتكون من هذه الوحدة، كغاية (لما يفترض أن يكونه الشيء)، فلا يبقى شيء في ذهن المشاهد سوى الغرضية الموضوعية للتمثل، وهذا ما يشير إلى غرضية معينة لحالة تمثلية للذات، وهكذا تركن الذات لتقبل صورة معينة في الخيال، ولكن ليس اكتمال أي موضوع، لا يدرك هنا من خلال أي مفهوم عن غاية. على سبيل المثال، لو صادفت في الغابة بقعة من العشب تنتظم الأشجار حولها في دائرة، ولم أمتثل لها غرضاً معيناً، كأن أقول إنها مكان لممارسة

الرقص الريفي، فلا يعطى هنا أدنى مفهوم عن الاكتمال من خلال الصورة وحدها. غير أن تمثل غرضية موضوعية صورية من دون غاية، أي مجرد صورة لاكتمال (ومن دون مادة أو مفهوم عما يجب أن يتم التوافق عليه، حتى لو كانت مجرد فكرة عن القبح بشكل عام) هو تناقض حقيقي.

والحال فإن حكم الذوق هو حكم جمالي، أي حكم يستند إلى أسس ذاتية، ولا يمكن لأساسه المحدد أن يكون مفهوماً، وبالتالي مفهوماً عن غاية محددة. وهكذا لا يُفهم من الجمال، بوصفه غرضية ذاتية صورية، أي اكتمال للموضوع من حيث يجب أن يكون صورياً، ولكن أيضاً غرضية موضوعية، والتمييز بين مفهومي الجميل والخير، وكأنهما مختلفان في الصورة المنطقية وحسب، حيث الأول مجرد مفهوم مشوش، والثاني مفهوم يتميز بالاكتمال، بينما هما يتطابقان في المحتوى والأصل، عديم القيمة، لأنه في تلك الحالة لن يوجد بينهما أي فرق محدد، بل سيكون حكم الذوق مجرد حكم إدراكي لا يختلف عن الحكم الذي يقال فيه إن شيئاً ما هو خير، كما هو الحال حين يقول الإنسان الاعتيادي عن تصور ما إنه غير عادل، ويسند حكمه إلى مبادئ مشوشة، بينما يستند الفيلسوف إلى مبادئ متميزة، لكن هذه الأحكام في القرار تتطابق في استنادها إلى مبادئ العقل. ولكنني سبق لي أن أشرت إلى أن الحكم الجمالي هو من نوعية فريدة، ولا يقدم على الإطلاق أي إدراك (حتى ولا إدراكاً مشوشاً) عن الموضوع، الذي لا يحدث إلا في حكم منطقي، بينما يرتبط الحكم الجمالي، في المقابل، بالتمثل الذي يعطى فيه موضوع وحسب للذات، ولا يقدم أمام انتباهنا أية خاصية للموضوع، بل فقط صورة غرضية في تحديد قوى التمثل التي تشغله. ويدعى الحكم جمالياً أيضاً على وجه الدقة لأن أساسه المحدد ليس مفهوماً، بل هو شعور (بحس داخلي) بذلك التساوق في لعب قوى العقل، بقدر ما يمكن أن يحس به. في المقابل، لو عد أحد المفاهيم المختلطة والحكم الموضوعي الذي يقوم عليها أموراً جمالية، لكان لدينا فهم يحكم بالحس أو حس بتمثل موضوعه من خلال المفاهيم، وكلاهما أمر متناقض

ذاتياً. فملكة المفاهيم، سواء أكانت مختلطة أم مميزة، هي الفهم؛ وبرغم أن الفهم ينتمي أيضاً لحكم الذوق، كحكم جمالي (كما في جميع الأحكام)، فإنه لا ينتمي له كملكة للتعرف على موضوع، بل كملكة لتحديد الحكم وتمثله (من دون مفهوم) بما يتوافق مع علاقة التمثل بالذات وشعورها الداخلي، والحقيقة بقدر ما يكون هذا الحكم متوافقاً مع قاعدة كلية شاملة.

الفقرة (١٦)
حكم الذوق الذي يُحكَمُ من خلاله على موضوع ما بأنه جميل بشرط مفهوم محدد ليس بخالص

هناك نوعان من الجمال: الجمال الطليق (pulchritudo vaga) والجمال اللصيق (pulchritudo adherens) ولا يفترض الجمال الطليق وجود مفهوم لما ينبغي أن يكون عليه الموضوع؛ بينما يفترض الجمال اللصيق مثل هذا المفهوم واكتمال الموضوع بما يتوافق معه. وتدعى أنواع الجمال الأولى جمالاً (مكوناً لذاته) لهذا النوع أو ذاك من الأشياء؛ أما الجمال الآخر (أي الجمال المشروط) ما دام لصيقاً بمفهوم معين، فيعزى للموضوعات التي تقف تحت مفهوم غاية معينة.

تنتمي الأزهار للجمال الطبيعي الطليق. ونادراً ما يعرف أحد سوى النباتي أي صنف من الأشياء يفترض أن تكونه الزهرة؛ بل إن النباتي نفسه، الذي يعرف فيها عضو النبات الذي يعاد إنتاجه، لا يولي اهتماماً لهذه الغاية الطبيعية إذا كان يحكم على الزهرة من خلال الذوق. وهكذا لا يقوم هذا الحكم على أي نوع من الاكتمال، أو أي غرضية داخلية يرتبط بها تأليف هذه الكثرة. وهناك طيور كثيرة (كالببغاء، والطنان، وطائر الجنة) وجمهرة من القشريات البحرية هي أشياء جميلة في ذاتها، لا تلتصق بموضوع محدد وفق مفاهيم تتعلق بغايتها، بل هي طليقة وتسر من أجل ذاتها. وهكذا فالتصاميم وفق النموذج الإغريقي، وزخرفة الأطر أو التزيين بأوراق الحائط. . .إلخ، لا تدل على شيء في ذاتها:

فهي لا تمثل أي شيء، ولا يوجد موضوع يندرج تحت مفهوم محدد، ولذلك فهي أشياء جميلة طليقة. وكذلك يمكن للمرء أن يعد ما يسمى بالأخيلة في الموسيقى (من دون موضوعة) باعتبارها تنتمي للنوع نفسه، والحقيقة كل الموسيقى من دون نص.

عند الحكم على جمال طليق (استناداً إلى الصورة وحدها)، يكون حكم الذوق خالصاً. فما من مفهوم يفترض وجوده سلفاً لأية غاية تخدم من أجلها الكثرة الموضوع المعين وبالتالي بما يجب أن يمثله الموضوع، إذ يتحدد الخيال من خلاله، وكأنه يتلاعب بملاحظة الشكل وحسب. غير أن جمال الكائن الإنساني (ويدخل في هذا النوع الرجل والمرأة والطفل)، وجمال الحصان أو المبنى (كالكنيسة أو القصر أو مستودع الأسلحة أو بيوت البساتين) تفترض وجود مفهوم غاية تحدد ما ينبغي أن يكونه الشيء، وبالتالي مفهوم اكتماله، وهكذا فهو مجرد جمال لصيق. والحال كما أن تأليف ما يتوافق عليه الحس مع الجمال، الذي لا يعنى حقاً إلا بالصورة، يحول دون نقاء حكم الذوق، كذلك فإن تأليف الخير (أي الطريقة التي تصير فيها الكثرة صالحة للشيء ذاته، بما يتوافق مع غايته) مع الجمال يضر بنقائه أيضاً.

يستطيع المرء أن يضيف الكثير لمبنى من المباني مما يسر العيان لو لم يفترض أن يكون كنيسة؛ ويمكن لشخص من الأشخاص أن يتزين بجميع أنواع الزخارف والأضواء ذات الخطوط المنتظمة، كما يفعل سكان نيوزلندا بوشومهم، لو لم يكن كائناً إنسانياً؛ ويمكن للإنسان أن يكتسب ملامح أبهى وأكثر إمتاعاً ومظهراً أنعم لبنية وجهه، لو لم يفترض أن يمثل إنساناً أو حتى محارباً.

والحال فإن الرضا بالكثرة في شيء ما فيما يتعلق بغرضه الداخلي الذي يحدد إمكانيته هو الرضا الذي يقوم على مفهوم، لكنه يجتمع مباشرة بالتمثل الذي يعطى الموضوع من خلاله (وليس التمثل الذي يُفكَّر به من خلاله). أما إذا

جُعِلَ حكم الذوق يعتمد على غرض ما، كحكم العقل، وبالتالي يتحدد وينحصر، فإنه لا يعود حكم ذوق طليقاً وخالصاً.

وهكذا فإن الذوق من خلال الجمع بين الرضا الجمالي والرضا العقلي الذي يثبت به، وإن لم يتحول إلى كلي، يمكنه أن يكتسب قواعد تملى عليه فيما يتعلق ببعض الموضوعات المحددة غرضياً. لكنها في هذه الحالة لن تكون قواعد للذوق، بل مجرد قواعد لتوحيد الذوق مع العقل، أي توحيد الجميل مع الخير، ولكي يحتفظ عزم العقل بذاته ويكون متسماً بالصحة الكلية الذاتية يمكنه أن يكمن وراء ما لا يُحتفظ به إلا من خلال عزيمة متقدة لكنها صحيحة كلياً وموضوعياً. على أننا يجب أن نلاحظ أن الاكتمال لا يكتسب من الجمال شيئاً، وكذلك لا يكتسب الجمال من الاكتمال شيئاً، بل ما دمنا لا يمكننا بمقارنة التمثل الذي يعطى به موضوع ما لنا بالموضوع (من حيث ما يتعلق بما ينبغي أن يكونه) أن نتحاشى في الوقت نفسه الاحتفاظ به مع الذات، فإن كامل ملكة قوى التمثل تكتسب شيئاً ما إذا توافقت كلتا حالتي العقل.

هكذا لا يكون حكم الذوق فيما يتعلق بموضوع ما مع غاية داخلية محددة خالصاً إلا إذا لم يكن لدى الشخص الذي يقوم بالحكم مفهوم عن هذه الغاية أو تجرد منه في حكمه. ولكن في هذه الحالة، وبرغم أن هذا الشخص قد قام بحكم ذوق صائب، بمعنى أنه حكم على الموضوع بوصفه جمالاً طليقاً، لكنه ربما انتقده أو اتهمه بذوق زائف، لأنه لا يرى الجمال في الموضوع إلا بوصفه خاصية لصيقة (أي من ينظر إلى الغاية من الموضوع)، وإن كان الإثنان يحكمان حكماً صائباً كلاً على شاكلته: فيحكم أحدهما على أساس ما يمثل أمام حسه، ويحكم الآخر على أساس ما يختزنه في أفكاره. وعن طريق هذا التمييز يمكن للمرء أن يسوي كثيراً من الخلافات بين حكام الذوق عن الجمال، بإظهاره أن أحدهما يعنى بالجمال الطليق، والآخر بالجمال اللصيق، ويصدر الأول حكم ذوق خالصاً، بينما يصدر الثاني حكم ذوق عملي.

الفقرة (١٧)
في المثل الأعلى للجمال

لا يمكن أن توجد قاعدة موضوعية للذوق يمكن أن تحدد ما هو جميل من خلال المفاهيم. لأن أي حكم من هذا المصدر هو جمالي، أي أن أساسه المحدِّد هو شعور الذات وليس مفهوماً عن موضوع. والبحث عن مبدأ للذوق يمكنه أن يوفر المعيار الكلي للجميل من خلال المفاهيم المحددة هو مسعى عقيم، لأن ما يراد البحث عنه شيء مستحيل ومتناقض مع ذاته. وقابلية النقل الكلية للحس (بالرضا أو القنوط)، والحقيقة كل ما يحدث من دون مفاهيم، كإجماع الناس من جميع الأزمنة، بقدر ما يمكن أن يحصل إجماع عن هذا الشعور في تمثل موضوعات معينة: وإن كان ضعيفاً ولا يكاد يكفي للعيان، فهو المعيار التجريبي لاشتقاق ذوق، تؤكده الأمثلة، انطلاقاً من أرضية مشتركة، مدفونة بعمق في الكائنات الإنسانية، عن الإجماع في الحكم على الصور التي تعطى لها الموضوعات تحتها.

ومن هنا تعد بعض نتاجات الذوق نموذجية ـ وليس كما لو أن الذوق يمكن أن يكتسب بمحاكاة الآخرين. لأن الذوق يجب أن يكون ملكة خاصة بالمرء نفسه؛ مع ذلك، فمن يقلد نموذجاً يكشف بالتأكيد، بقدر ما يمكنه الوصول إليه صحيحاً، عن مهارة، لكنه لا يكشف عن ذوق إلا بقدر ما يحكم على هذا النموذج نفسه(*). على أنه يلزم من هذا أن أرقى نموذج أو مثل أعلى للذوق هو مجرد فكرة، لا بد أن ينتجها كل إنسان في داخل نفسه، واستناداً لها ينبغي أن يحكم على كون أي شيء موضوعاً للذوق، أو كونه مثلاً للحكم من خلال

(*) لا بد أن تخضع نماذج الذوق فيما يتعلق بفنون الخطاب في لغة ميتة ومكتسبة بالدراسة لبعض الشروط: الأول أنها لكي لا تتعرض للتغير الذي لا مندوحة عنه في التأثير على اللغات الحية، الذي يبتذل التعبيرات النبيلة، ويبدل التعبيرات البالية بأخرى مستحدثة لم يصقلها التداول؛ والثاني أنها يجب أن تنطوي على قواعد لا تخضع لأي تغيير مقصود في الطراز بل يكون لها قواعد لا تتبدل.

الذوق، حتى ذوق كل إنسان. وإذا توخينا الدقة، فإن الفكرة (idea) تدل على مفهوم للعقل، والمثل الأعلى (ideal) على تمثل لكون الفرد مناسباً لفكرة. ومن هنا فإن المثل الأعلى للذوق، الذي يكمن في الحقيقة في فكرة للعقل غير محددة في حدها الأقصى، ولكن لا يمكن تمثلها من خلال المفاهيم، بل فقط في استحضار فردي، يحسن أن يعد المثل الأعلى للجميل، أي هو شيء نكافح لإنتاجه داخل أنفسنا إن لم نكن نمتلكه. لكنه سيظل مجرد مثل أعلى للخيال، لأنه بالتحديد لا يكمن في المفاهيم بل في التقديم، وملكة التقديم هي الخيال. والآن كيف نحظى بمثل هذا المثل الأعلى عن الجمال؟ قبلياً أم تجريبياً؟ وعلى النحو نفسه، ما أنواع الجمال التي تقبل مثلاً أعلى؟

أولاً، يجب أن نلاحظ أن الجمال الذي يجب أن نبحث له عن فكرة يجب أن لا يكون جمالاً طليقاً، بل يجب أن يكون جمالاً ثابتاً عن طريق مفهوم للغرضية الموضوعية، وبالنتيجة، يجب أن لا ينتمي لموضوع حكم ذوق خالص تماماً، بل لموضوع حكم ذوق ذي صفة عقلانية جزئياً. أي أنه مهما كان أساس الحكم الذي يفترض أن يحدث فيه مثل أعلى، فلا بد أن تكمن في صلبه فكرة عقل يتوافق مع المفاهيم المحددة، تحدد قبلياً الغاية التي تعتمد عليها الإمكانية الداخلية للموضوع. ولا يمكن إدراك مثل أعلى للأزهار الجميلة، أو لقطعة من الأثاث الجميل، أو لمظهر جميل. مع ذلك فإن المثل الأعلى لجمال يلتصق بغايات محددة، مثل مأوى جميل، أو شجرة جميلة، أو حدائق جميلة.. إلخ، لا يمكن تمثله أيضاً، لأن الغايات غير محددة بما يكفي وثابتة بمفهومها، وبالتالي فإن الغرضية لا تقل طلاقة وحرية عما في حالة الجمال الطليق. وحده من يمتلك غاية وجوده في ذاته، ألا وهو الكائن الإنساني، ومن يحدد غايات لنفسه من خلال العقل، أو حيث يجب أن يستمدها من الإدراك الخارجي، يستطيع أن يقارنها بالغايات الجوهرية والكلية، وفي تلك الحالة يحكم جمالياً أيضاً على توافقها معها: وهذا الكائن الإنساني وحده قادر على المثل الأعلى للجمال، تماماً كما أن الإنسانية في شخصه، كذكاء، وحدها بين جميع موضوعات العالم قابلة للمثل الأعلى للاكتمال.

ولكن يدخل هنا عنصران: الأول هو الفكرة المعيارية الجمالية، التي هي عيان فردي (للخيال) يتمثل معيار الحكم عليه كشيء ينتمي إلى نوع معين من الحيوان؛ الثاني، فكرة العقل، الذي يحول غايات الإنسانية بقدر ما يمكن تمثلها حسياً إلى مبدأ للحكم على هيئتها، التي تنكشف بها تلك الغايات كنتيجة لها من حيث الظاهر. وينبغي أن تكتسي الفكرة المعيارية بعناصرها لهيئة حيوان من نوع خاص من التجربة؛ غير أن أكبر غرضية في تشكيل الهيئة، التي قد تصلح معياراً كلياً للحكم الجمالي لكل فرد من هذا النوع، أي الصورة التي تبدو وكأنها أقيمت قصدياً كأساس لتقنية الطبيعة، لا تتاح إلا للنوع ككل وليس لأفراده كلاً على حدة، لا تكمن إلا في فكرة من يقوم بالحكم، التي يمكن تمثلها على خير وجه عينياً (in concreto) كفكرة جمالية في صورة نموذجية. وبغية الإلمام إلى حد ما في كيفية حدوث ذلك (إذ من يستطيع أن يفض السر عن لغزها من الطبيعة تماماً؟) سنحاول تقديم تفسير نفسي لها.

من الضروري أن نلاحظ أن الخيال لا يعرف فقط كيف يذكرنا بين الحين والآخر بعلامات المفاهيم، حتى بعد مرور زمن طويل، بطريقة لا نحيط بها تماماً، بل هو أيضاً يعرف كيف يعيد إنتاج صورة موضوع ما وهيئته من بين عدد لا حصر له من الموضوعات المختلفة الأنواع، أو حتى من نوع واحد بعينه؛ والحقيقة أن العقل حين يشرع بعقد المقارنات، فإن الخيال يعرف، بجميع الحسابات الفعلية إن لم تكن الواعية، وكأن عليه أن يركِّب صورة على أخرى عن طريق المواءمة بين عدة صور من النوع نفسه حتى يتوصل إلى وسيلة يمكنها أن تؤدي وظيفة مقياس مشترك. ولنفترض أن شخصاً ما رأى ألف راشد. فإذا أراد أن يحكم على ما يجب تقديره كحجم معياري قياسي لهم، فإن الخيال (في رأيي) يسمح بعدد كبير من الصور (ربما الألف كلها) بأن تتراكب على بعضها، وإذا جاز لي استخدام مثال من البصريات، فهي تتراكب في الفضاء الذي يلتقي فيه عددها الكبير، وفي إطار المكان الذي تضيئه أسطع

الأنوار المركزة، يتم التعرف على متوسط الحجم، الذي يتساوى بعداً من حيث الارتفاع والعرض عن أقصى حدود القامات الكبرى والصغرى؛ وهذه هي قامة الإنسان الجميل. (ويمكن للمرء أن يصل إلى النتيجة نفسها آلياً إذا ما قاس ألف رجل جميعاً، بحساب طولهم وعرضهم (ومقاس أحزمتهم) ثم قسم المجموع على ألف. غير أن الخيال يقوم بهذا فقط عن طريق أثر حركي، ينبثق من فهم متكرر لهذه الهيئات على عضو الحس الداخلي). والآن وعلى نحو مشابه، لو تم البحث عن هذا الإنسان المتوسط برأسه المتوسط وأنفه المتوسط. . .إلخ، فإن هذا الشكل هو أساس الفكرة المعيارية عن الإنسان الجميل في هذا البلد الذي تمت فيه هذه المقارنة؛ ومن هنا وفي ظل هذه الشروط التجريبية، لا بد أن يكون للزنجي بالضرورة فكرة معيارية عن الجمال تختلف عن فكرة شكل الأبيض، وللشخص الصيني فكرة مختلفة عن فكرة الأوربي. ويصح الشيء نفسه تماماً على نموذج حصان جميل أو كلب (من فصيلة معينة). فلا تستمد هذه **الفكرة المعيارية** من النسب المأخوذة من التجربة، بوصفها **قواعد محددة**، بل إن تلك القواعد للحكم تكون ممكنة أولاً بما يتوافق معها. فصورة الأنواع كلها، التي ترفرف فوق جميع العيانات الجزئية باختلاف أنواعها لدى الأفراد، هي التي تستخدمها الطبيعة كنموذج أولي يكمن وراء نتاجاتها في النوع نفسه، ولكن لا يبدو أنها تتحقق تماماً في أي فرد منها. وقطعاً ليست هي النموذج الأولي الكامل للجمال في هذا النوع، بل هي فقط الصورة التي تشكل الشرط الذي لا فكاك منه لكل جمال، وبالتالي فهي مجرد الصواب في طرح النوع. ويصح عليها ما وصف به تمثال «حامل الرمح» للنحات الشهير دوريفوروس، بأنه القاعدة (كما يمكن أن تستخدم بقرة ميرون بالطريقة نفسها لوصف نوعها). لهذا السبب نفسه، لا يمكن لها أن تنطوي على أي شيء يميزها بشكل خاص، لأنها حينئذ لن تكون **الفكرة المعيارية** للنوع. وأيضاً فإن تمثلها لا يسر ويمتع بسبب الجمال، بل فقط لأنها لا تتناقض مع أي

شرط يمكن تحته لشيء من هذا النوع أن يكون جميلاً. فالتمثل مجرد تمثل صائب من الناحية الأكاديمية(*).

مع ذلك، هناك فرق بين **الفكرة المعيارية** للجميل و**مثله الأعلى**، لا يمكن توقعها إلا في الشكل الإنساني، على أسس سبق أن قدمناها. ففي الشكل الإنساني، يتألف المثل الأعلى من تعبير عن **الأخلاق**، لا يمكن من دونه للموضوع أن يسر كلياً وإيجابياً أيضاً (وليس سلبياً فقط في طرح صائب أكاديمياً). وبالطبع يمكن للتعبير المرئي عن الأفكار الأخلاقية، التي تتحكم بالإنسان داخلياً، أن تُستمدَّ من التجربة وحدها؛ ولكن كأنه وجد ليضفي صفة المرئي في المظهر الجسدي (كأثر لما هو داخلي) على انسجامها مع كل شيء يربطه فهمنا بالخير أخلاقياً في فكرة الغرضية العليا ـ أي طيبة النفس، أو النقاء، أو القوة أو الوداعة.. إلخ، وهذا ما يتطلب أفكاراً خالصة من العقل وقوة كبرى من الخيال تتحدان لدى أي شخص يريد أن يحكم عليها، ناهيك عمن يريد تقديمها. ويتوفر برهان على صوابية هذا المثل الأعلى للجمال في حقيقة أنه لا يسمح لافتتان حسي بأن يختلط بالرضا في موضوعه، برغم أنه يسمح بأن يولى اهتمام كبير به، وهذا ما يبرهن على أن الحكم بما يتوافق مع مثل هذا المعيار لا يمكن أبداً أن يكون جمالياً خالصاً، وبالتالي فإن الحكم بما يتوافق مع مثل أعلى للجمال ليس مجرد حكم ذوق.

(*) قد يلتقي المرء وجهاً اعتيادياً تماماً، ربما طلب منه أحد الرسامين أن يجلس قبالته كنموذج، وهو في العادة لا يقول شيئاً: لأنه لا ينطوي على شيء مميز، وبالتالي على فكرة النوع أكثر مما يعبر عن شيء خاص بشحص معين. فالشيء المميز على هذا النحو، إذا حصلت المبالغة فيه، حين يتعارض هو نفسه مع الفكرة المعيارية (عن غرضية النوع) يدعى الرسم الكاريكاتيري. وتكشف التجربة أيضاً بأن هذه الوجوه الاعتيادية تماماً غالباً ما لا تخدع إلا الإنسان المتوسط من الداخل، ولهذا السبب (إذا افترضنا أن الطبيعة تعبر في الخارج عن نسب الداخل)، وأنه إذا لم تبرز خاصية مميزة من المميزات العقلية عن هذه النسب المطلوبة فقط لتكون إنساناً لا تشوبه شائبة، إذاً فلا يمكن توقع وجود شيء اسمه **العبقرية**، التي يبدو فيها أن الطبيعة تغادر علاقاتها الاعتيادية لصالح قوة واحدة من قوى العقل.

تعريف الجميل المستخلص من اللحظة الثالثة

الجمال هو صورة غرضية موضوع ما، بقدر ما تدرك فيه دون تمثل غاية معينة(*).

(*) يمكن أن يستخلص مثال مضاد لهذا التعريف مفاده أن هناك أشياء يمكن للمرء أن يرى فيها صورة غرضية دون أن يتعرف على غاية كامنة فيها، على سبيل المثال، في الأحجار المنحوتة التي غالباً ما تستخرج من مدافن القدماء، التي نجد فيها فتحة، وكأنها مقبض، وهي وإن أغرى شكلها بوجود غرضية فيها فإن المرء لا يعرف الغاية منها، وهكذا لا يقال عنها إنها جميلة على أساس هذا الاعتبار. مع ذلك، فإن كونها تُعدّ عملاً فنياً يكفي أصلاً لدفع المرء للاعتراف بأنه يربط شكلها بنيةٍ من نوع معين وغرض محدد. وعلى خلاف هذه فإن الزهرة، كزهرة التوليب مثلاً، تؤخذ على أنها جميلة لأننا نواجه غرضية معينة في إدراكنا لها، لا ترتبط، حين نحكم عليها، بأية غاية على الإطلاق.

اللحظة الرابعة
عن حكم الذوق،
المتعلق بكيفية الرضا بالموضوع

الفقرة (١٨)
ما هي وسيلة حكم الذوق

يمكنني القول عن أي تمثل إنه من الممكن في الأقل (من حيث هو تعرف) أن يجتمع باللذة. أقول عن الشيء الذي أسميه **بالملائم** إنه فعلاً يولد لديَّ لذة. أما الجميل فإن المرء يفكر بأن له علاقة ضرورية بالرضا. والحال أن هذه الضرورة من نوع خاص: فهي ليست ضرورة موضوعية نظرية يمكن التعرف عليها قبلياً حيث يشعر كل شخص بهذا الرضا بالموضوع الذي أسميه جميلاً، ولا هي ضرورة عملية، يكون فيها الرضا، عن طريق مفاهيم الإرادة الخالصة، النافعة كقواعد للكائنات التي تتصرف بحرية، نتيجة ضرورية مترتبة على قانون موضوعي ما ولا تدل إلا على كون المرء يجب أن يتصرف على نحو مطلق بطريقة معينة (دون أن يكون له هدف آخر). بل كضرورة يُفكَّر فيها في حكم جمالي، لا يمكن أن تُدعى إلا نموذجية، أي ضرورة اتفاق الجميع على حكم يعدُّ نموذجاً على قاعدة كلية لا يستطيع المرء إنتاجها. وما دام الحكم الجمالي ليس حكماً موضوعياً ومعرفياً، فلا يمكن استخلاص هذه الضرورة من المفاهيم

المحددة، وبالتالي فهي ليست قطعية. كما أنها لا يمكن استخلاصها من كلية التجربة (من إجماع كامل في الأحكام حول جمال موضوع معين). ليس فقط لأن التجربة لا تستطيع أن توفر دليلاً كافياً لهذه، بل أيضاً لأنه من المستحيل أن نضع أي مفهوم لضرورة هذه الأحكام على أساس أحكام تجريبية.

الفقرة (١٩)
الضرورة الذاتية التي نعزوها لحكم الذوق مشروطة

ينسب حكم الذوق الموافقة من كل شخص، وكل من يقول إن شيئاً ما جميل ينبغي أن يتفق معه الجميع على الموضوع المقصود ويقولون عنه إنه جميل مثله. وهكذا لا يتم النطق بكلمة (ينبغي) في حكم الذوق الجمالي إلا على نحو مشروط، بل حتى بعد أن تضفى عليها جميع المعطيات المطلوبة للحكم. يلتمس المرء الموافقة من كل من عداه لأن المرء يمتلك أساساً لها يشترك فيه الجميع؛ بل إن المرء يستطيع أن يطمئن إلى هذه الموافقة إذا ما كان واثقاً أن القضية قد أُدرجت على هذا الأساس بشكل صحيح كقاعدة للموافقة.

الفقرة (٢٠)
شرط الضرورة الذي يزعمه
حكم الذوق هو فكرة الحس المشترك

إذا كان لأحكام الذوق (مثل الأحكام المعرفية) مبدأ موضوعي محدد، فلا بد أن يدعي الشخص الذي أطلقها بما يتوافق مع هذا المبدأ وجود ضرورة غير مشروطة لحكمه. أما إذا لم يكن لها مبدأ على الإطلاق، شأنها شأن الحكم الحسي المجرد، فلن يكون لأحد حتى مجرد فكرة عن ضرورتها. وهكذا لا بد أن يكون لها مبدأ ذاتي، يحدد ما يسر وما لا يسر فقط من خلال الشعور وليس من خلال المفاهيم، ولكنه مع ذلك ذو مصداقية كلية. على أن هذا المبدأ، الذي يمكن أن يُعدَّ **حساً مشتركاً**، يختلف جوهرياً عن الفهم المشترك الذي

يسمى أحياناً حساً مشتركاً، ما دام هذا الفهم المشترك لا يحكم من خلال الشعور بل دائماً من خلال المفاهيم، وإن كانت في الغالب مفاهيم تم تمثلها بصورة مبادئ على نحو غامض.

وهكذا لا يمكن إلا بعد التسليم المسبق بوجود حس مشترك (لا نعني به أي حس خارجي بل هو نتيجة اللعب الحرّ بقوانا المعرفية)، أقول، بعد التسليم بمثل هذا الحس المشترك فقط، يمكن إطلاق حكم الذوق.

الفقرة (٢١)

هل هناك سبب يدعو لافتراض حس مشترك

لا بد للمعارف والأحكام، بالإضافة إلى القناعة التي تصاحبها، أن تكون قابلة للنقل بصورة كلية، لأنها من دون ذلك لن تتطابق مع الموضوع: أي أنها ستكون مجرد لعب ذاتي بقوى التمثل، تماماً كما تصرُّ الشكية. ولكن إذا كانت المعارف قابلة للنقل، إذاً لا بد أن تكون الحالة العقلية، أي ميل القوى المعرفية إلى المعرفة بشكل عام، والحقيقة أن التناسب يليق باستخراج المعرفة من التمثل (حيث يعطى الموضوع لنا) قابلة للنقل على نحو كلي أيضاً؛ إذ من دون هذا بوصفه الشرط الذاتي للتعرف، فإن المعرفة، بوصفها نتيجة، لا تستطيع الظهور. والحقيقة أن هذا يحدث في كل مرة ينقل فيها موضوع معطى، عن طريق الحواس، الخيالَ إلى فعالية تأليف الكثرة، بينما ينقل الخيالُ الفهمَ إلى فعالية اتحاد هذه الكثرة في المفاهيم. غير أن لميل القوى المعرفية هذا تناسباً مختلفاً استناداً إلى الاختلاف بين الموضوعات التي تعطى. مع ذلك لا بد من وجود تناسب تكون فيه هذه العلاقة الداخلية أفضل لتحريك كلتا قوتي العقل (إحداهما من خلال الأخرى) فيما يتعلق بمعرفة (الموضوعات المعطاة) بشكل عام؛ ولا يمكن لهذا الميل أن يتحدد إلا من خلال الشعور (وليس المفاهيم). والحال ما دام هذا الميل نفسه يجب أن يكون قابلاً للنقل كلياً، وبالتالي الشعور به أيضاً (في حالة التمثل المعطى)، ولكن ما دامت قابلية النقل الكلية للشعور تفترض مسبقاً وجود حس مشترك، فإن الحس المشترك ينبغي أن يكون سبباً

صالحاً في الحقيقة دون اللجوء إلى ملاحظات نفسية، بل بالأحرى كشرط ضروري لقابلية نقل المعرفة الكلية، التي يفترض وجودها في كل منطق وكل مبدأ للمعارف لا يمتاز بالشكية.

الفقرة (٢٢)
ضرورة الاتفاق الكلي
التي يُفكّر فيها في حكم الذوق هي ضرورة ذاتية، تُمثل بوصفها موضوعية بافتراض حس مشترك

في جميع الأحكام التي نطلقها ونصف بها شيئاً ما بأنه جميل، لا نسمح لأحد بأن يكوِّن رأياً مختلفاً، دون أن نقيم حكمنا على أساس المفاهيم، بل على أساس الشعور وحده، وهذا يعني أننا لا نجعل من شعورنا الخاص أساساً لنا، بل من شعور مشترك. والحال أن هذا الحس المشترك لا يمكن له أن يستند إلى التجربة لتحقيق هذا الغرض، لأنه يوجد لتبرير أحكام تحتوي على صيغة (ينبغي): فهو لا يقول إن كل شخص **سوف** يتفق مع حكمنا، بل يقول إن كل شخص **ينبغي** أن يتفق معه. ومن هنا فإن الحس المشترك، الذي أُقدم هنا حكم ذوقي من بين أحكامه كنموذج وأعزو له مصداقية نموذجية، هو مجرد معيار مثالي، يستطيع المرء بافتراض وجوده أن يكوِّن حكماً يتفق معه ورضا بموضوع يعبر عنه فيه كقاعدة عامة لكل شخص: إذ ما دام المبدأ، وإن يكن ذاتياً فحسب، قد افتُرِضَ أنه كلي ذاتياً (أي فكرة ضرورية لكل إنسان)، فلا بد أنه يتطلب حصول اتفاق بين مختلف الحكام، تماماً كالمبدأ الموضوعي ـ لو تأكد المرء من إدراج الأشياء تحته على نحو سليم.

ونحن في واقع الأمر نفترض مسبقاً هذا المعيار غير المحدد في الحس المشترك: يبرهن على ذلك ادعاؤنا إصدار أحكام الذوق. وسواء أكان حقاً هناك حس مشترك، كمبدأ مكون لإمكانية التجربة، أم أن مبدأً أعلى للعقل

يجعل منه مبدأ تنظيم لنا في البداية لإنتاج حس مشترك في أنفسنا لغايات عليا، وبالتالي سواء أكان الذوق ملكة أصلية وطبيعية، أو هو مجرد فكرة للمرء يكتسبها اكتساباً ويصطنعها اصطناعاً، حتى يكون حكم الذوق، بما يتوقعه من تصديق كلي، مجرد مطلب للعقل لإنتاج مثل هذا التوافق في طراز الإحساس بالأشياء، وسواء أكانت صيغة (ينبغي)، أي الضرورة الموضوعية لالتقاء شعور المرء بشعور سواه، لا يدل إلا على إمكانية حدوث توافق حول هذا، ولا يوفر حكم الذوق سوى مثال على تطبيق هذا المبدأ ـ كل هذا لا نريد ولا نستطيع أن نبحثه هنا؛ لأننا نريد الآن أن نرد ملكة الذوق إلى عناصرها وأن نجمعها في نهاية الأمر في فكرة الحس المشترك.

تعريف الجميل المستمد من اللحظة الرابعة

الجميل هو ما يعرف من دون مفهوم بوصفه موضوعاً لرضا ضروري.



ملاحظة عامة عن القسم الأول من التحليل

إذا استخلص المرء نتيجة التحليلات السابقة، فسيظهر أن كل شيء يصدر عن مفهوم الذوق كملكة للحكم على موضوع في علاقته بالانصياع الحر لقانون الخيال. لكن لو كان الخيال في حكم الذوق يجب أن يُفهم في حريته، إذاً فيؤخذ في المقام الأول لا بوصفه إتباعياً، من حيث هو عرضة لقوانين التداعي، بل بوصفه إبداعياً مولداً لذاته (أي مسؤولاً عن الصور الإرادية للعيانات الممكنة). وبرغم أنه يتحدد بالطبع، عند الإحاطة بموضوع حسي معين بصورة محددة لهذا الموضوع ولا ينطوي على لعب حر بهذا القدر (كما هو الحال في الشعر والابتكار)، مع ذلك يظل من المفهوم تماماً أن الموضوع يستطيع أن يوفر له صورة تنطوي على ائتلاف للكثرة مشابه لما يضعه الخيال،

لو تُرِكَ وحده، بتناغم مع الانصياع لقوانين الفهم بشكل عام. مع ذلك، فإن قضية أن يكون الخيال حراً، وأن يكون منصاعاً للقوانين في ذاته، أي أن يحمل معه استقلاله، أمران متناقضان. فالفهم وحده هو الذي يعطي القانون. ولكن يضطر الخيال إلى الاستمرار في الانسجام مع قانون معين، إذاً فكيف يمكن لنتاجه، بقدر ما يعني الأمر صورته، أن يتحدد من خلال المفاهيم؛ لكن الرضا لن يكون حينئذٍ، كما قلنا سابقاً، الرضا بالجميل، بل بالخير (للاكتمال، على أنه مجرد اكتمال من النوع الصوري)، ولن يكون الحكم حكماً عن طريق الذوق. وهكذا فالانصياع للقانون من دون قانون والتجاوب الذاتي من الخيال مع الفهم من دون تجاوب موضوعي ـ حيث يرتبط التمثل بمفهوم محدد لموضوع ما ـ هما وحدهما منسجمان مع الانصياع الحر للقانون في الفهم (وهذا ما يسمى أيضاً بالغرضية من دون غاية) ومع جزئية حكم الذوق.

غالباً ما يصف نقاد الذوق الأشكال المنتظمة هندسياً، مثل الدائرة والمربع والمكعب. . .إلخ، بأنها أبسط أمثلة الجمال وأكثرها بعداً عن الشكوك؛ مع ذلك فإنها تسمى منتظمة على وجه الدقة لأنها لا يمكن تمثلها إلا بالنظر إليها كمجرد تمثلات مستقاة من مفهوم محدد (أي بما ينسجم مع ما تكون به ممكنة وحده). وهكذا لا بد أن يكون أحد الموقفين خاطئاً: إما حكم النقاد الذي يعزو الجمال لمثل هذه الأشكال، أو حكمنا نحن، الذي يجد أن الغرضية من دون غاية ضرورة لازمة للجمال.

ليس هناك من يعتقد أن من الضروري للإنسان أن يمتلك ذوقاً لكي يجد رضا في شكل دائرة أكثر من الخطوط المخربشة، أو في متوازي الأضلاع أو متوازي الزوايا أكثر من الشكل المنحني إلى الجانبين أو غير المنتظم، كما لو أنه شكل تشوه. لأن هذا لا يستدعي سوى فهم مشترك، وليس ذوقاً على الإطلاق. وحيث يوجد قصد معين، مثل الحكم على مساحة منطقة، أو معرفة علاقة

الأجزاء بتقسيمها على بعضها وعلى الكل، فلا بد من وجود أشكال منتظمة، والحقيقة أن الأشكال المنتظمة من النوع الأبسط ضرورية، ولا يكمن الرضا بها مباشرة في مظهر الشكل، بل في جدواه العملية لجميع أنواع الأغراض الممكنة. وهكذا قد لا يلذُّ لنا النظر إلى غرفة تشكل حيطانها زوايا معتمة، أو حديقة من النوع نفسه، أو أي إخلال بالتناظر في أشكال الحيوانات (كأن يوجد حيوان أعور العين) وكذلك في أشكال المباني وأشكال تنسيق الزهور، لأنه ذو غرض مضاد، ليس فقط من الناحية العملية، فيما يتعلق باستعمال محدد لهذه الأشياء، بل أيضاً للحكم فيما يتعلق بجميع أنواع الأغراض الممكنة؛ ولا يصح هذا على حالة حكم الذوق، الذي يربط مباشرة، إذا كان خالصاً، الرضا أو القنوط بمجرد تأمل الموضوع بصرف النظر عن الاستعمال أو الغاية.

يشكل الانتظام الذي يفضي إلى مفهوم موضوع ما بالطبع الشرط الذي لا يستغنى عنه (conditio sine qua non) لإدراك الموضوع في تمثل واحد محدد للكثرة في صورته. وهذا التحديد هو غاية فيما يتعلق بالمعرفة؛ ومن حيث علاقته بهذا فهو يرتبط دائماً أيضاً بالرضا (الذي يصاحب اكتمال أي قصد، حتى لو كان مجرد قصد احتمالي). لكنه حينئذ لن يكون سوى استحسان لحل يجيب عن مشكلة، وليس انهماكاً قصدياً على نحو غير محدد وحر للقوى العقلية بما نسميه جميلاً، حيث يكون الفهم في خدمة الخيال وليس العكس.

ففي شيء لا يكون ممكناً إلا من خلال القصد، كما هو الحال في مبنى، بل حتى في حيوان، لا بد للانتظام الذي يكمن في التناظر أن يعبر عن وحدة القصد، الذي يصاحب مفهوم الغاية وينتمي للمعرفة. ولكن حيث يجب المحافظة فقط على اللعب الحر بقوى التمثل (برغم أنه يُشترَطُ فيه أن لا يعاني الفهم من أية إساءة)، كما في حدائق اللهو، أو تزيين الغرف، أو في جميع أنواع الآنية المزخرفة وما أشبه، يجب تحاشي الانتظام الذي يصل إلى حدود الإلزام بقدر الإمكان؛ ومن هنا يدفع الذوق الإنجليزي في الحدائق أو ذوق الباروك في

تنسيق الأثاث حرية الخيال إلى ما يقترب من نقطة المنافرة (الغروتسك)، ويجعل من هذا التجرد من جميع الضوابط والقيود عن طريق القواعد الحالةَ التي يستطيع أن يوضح فيها الذوق اكتماله الأكبر في مشاريع الخيال.

كل انتظام جامد (مهما اقترب من الانتظام الرياضي) يتناقض في ذاته مع الذوق: إذ لا ينطوي التأمل فيه على أية تسلية تبقى، بل هو يدعو إلى الملل، بقدر ما لا يمتلك المعرفة بصراحة أو لا يضمُّ غاية عملية محددة. مقابل هذا، فإن ما يلعب به الخيال بطريقة مقصودة وتلقائية هو دائماً جديد بالنسبة إلينا، ولن نحسَّ بالتعب إطلاقاً من التطلع إليه. ويلاحظ مرسدن، في وصفه «سومطرة»، أن مناظر الجمال الحرة للطبيعة تحيط بالناظر من كل صوب، فلا يبقى سوى القليل مما يجذب انتباهه؛ وخلافاً لهذا، فإن حديقة فلفل، تنتصب فيها القضبان التي تتسلق عليها النباتات لتشكل صفوفاً متوازية تمثل لديه سحراً أكبر حين يواجهها في منتصف الغابة؛ ويستخلص من هذا أن الجمال البري غير المنتظم في ظاهره لا يكون ممتعاً إلا بوصفه تغييراً لمن تشبع بما يكفي بالجمال من النوع المنتظم. لكنه كان يحتاج إلى تجربة قضاء يوم واحد في حديقته الفلفلية ليدرك أنه ما أن يتعرض الفهم عن طريق الانتظام إلى نسق يتطلبه حتى يفقد الموضوع دائماً تسليته، فلا يعود يمتع، بل إنه يفرض على الخيال قيداً متعباً، بينما تستطيع الطبيعة، التي هي مفرطة في تنوعها إلى حد البذخ، ولا تتعرض للإكراه من قواعد مصطنعة، أن توفر لذوقه غذاءً لا ينقطع. وحتى زقزقة الطيور، التي لا نستطيع إخضاعها لأية قواعد موسيقية، يبدو أنها تنطوي على حرية أكثر وبالتالي على تسلية للذوق أكبر حتى من أغاني البشر التي تؤدَّى بما ينسجم مع جميع قواعد فن الموسيقى: لأن المرء سرعان ما يخامره الضجر من هذه القواعد إذا ما أعيد تكرارها ولفترة طويلة من الزمن. ولكن يبدو أننا نخلط هنا بين تعاطفنا مع مخلوق صغير نحبه في مرحه وبين جمال أغانيه، التي لو قلدها الإنسان تقليداً دقيقاً (مثلما يحدث أحياناً مع أغاني العندليب) لقرعت أسماعنا باعتبارها أصواتاً بلا ذوق على نحو مطبق.

فضلاً عن هذا، فإنه ينبغي تمييز الموضوعات الجميلة عن المناظر الجميلة للموضوعات (التي غالباً ما لا يتم التعرف عليها على نحو مميز بسبب المسافة). ففي المناظر، يبدو أن الذوق لا يتريث كثيراً فيما يدركه الخيال في هذا الميدان حين يهبه الظرف المناسب للابتكار، كما هو الحال مثلاً في الأخيلة التي يتلهى بها العقل، بينما تهيجه الكثرة التي تشدُّ العين باستمرار، مثلما يحدث عند التطلع إلى أشكال النار المتغيرة في موقد، أو أشكال جدول رقراق، لا ينطوي أي منهما على جمال، لكنهما معاً يحملان سحراً للخيال، لأنهما يبقيان على لعبه الحر.

الكتاب الثاني: تحليل الجليل

الفقرة (٢٣)
الانتقال من ملكة الحكم على الجميل
إلى ملكة الحكم على الجليل

يتوافق الجميل والجليل في أن كليهما يسر لذاته. زد على ذلك أن كليهما لا يفترض مسبقاً حكماً حسياً ولا حكماً محدداً منطقياً، بل حكم تأمل: وبالتالي لا يعتمد الرضا على الإحساس، مثلما هو الحال في الملائم، ولا على مفهوم محدد، مثلما هو الحال في الرضا بالخير؛ لكنه يظل مع ذلك مرتبطاً بالمفاهيم، وإن كانت غير محددة، وهكذا يرتبط الرضا بمجرد التقديم أو بملكته، أي بما تتعلق به ملكة التقديم أو الخيال، في حالة عيان معين، لكي تنسجم مع ملكة المفاهيم للفهم أو العقل، حين تطور هذا الأخير. ومن هنا فإن كلا نوعي الحكم مفردان أيضاً، لكن الحكمين يزعمان أنهما صحيحان كلياً فيما يتعلق بأية ذات، وإن كانت دعاواهما تقتصر على الشعور باللذة فقط ولا تنصرف إلى أية معرفة بالموضوع.

غير أن الفروق بين الاثنين بارزة للعيان أيضاً. إذ يعنى الجميل في الطبيعة بصورة الموضوع، التي تكمن في التحديد، وعلى خلاف ذلك، ينبغي العثور على الجليل في موضوع لا صورة له بقدر ما تُمتَثل فيه **اللامحدودية**، أو تؤخذ كشاهد عليه، ولكنها تُفهم أيضاً ككلية: وهكذا يبدو أن الجميل يُفهم بوصفه تقديماً لمفهوم غير محدد للفهم، أما الجليل فيُفهم بوصفه مفهوماً مماثلاً

للعقل. ومن هنا يرتبط الرضا في الحالة الأولى بتمثل **الكيفية**، أما في الحالة الثانية فيرتبط **بالكمية**. وتختلف اللذة الأولى عن اللذة الثانية اختلافاً كبيراً أيضاً، ذلك أن الجميل يحمل معه مباشرة شعوراً بالسمو بالحياة، وبالتالي فهو يتساوق مع الافتتان والخيال الذي يلعب ويمرح، بينما يكون الشعور بالجليل لذة لا تنبثق إلا على نحو غير مباشر، تحديداً لأنها تتولد من الشعور بتوقف مؤقت للقوى الحيوية يتبعه مباشرة انهمار وانصباب أقوى لها؛ وهكذا كانفعال لا تبدو لعباً بل هي شيء جدي في فعالية الخيال. ومن هنا لا تتساوق مع الافتتان أيضاً، وما دام العقل لا يجذبه الموضوع وحسب، بل أيضاً يصدُّه ويعرض عنه، فإن الرضا بالجليل لا ينطوي كثيراً على لذة إيجابية، مثلما ينطوي على إعجاب أو احترام، أي أنه يستحق أن يدعى لذة سلبية.

على أن أكثر الفروق أهمية وجوهرية بين الجليل والجميل يكمن فيما يأتي: لو أننا تأملنا في البداية، كما هو مناسب، في الجليل وحده في موضوعات الطبيعة (لأن الجليل في الفن يتحدد أصلاً بشروط التوافق مع الطبيعة)، فإن الجمال الطبيعي (من النوع المكتفي بذاته) يحمل معه غرضيته في صورته، التي يبدو الموضوع من خلالها وكأنه مقرر مسبقاً أمام ملكة الحكم لدينا، وهكذا يشكل موضوعاً للرضا في ذاته، في حين أن ما يفهم فقط، من دون أي تعقل، ويثير فينا الشعور بالجليل، قد يظهر من حيث الصورة مناقضاً لغرضية ملكة الحكم لدينا، وغير مناسب لملكة التقديم، وكأنه يمارس العنف على خيالنا، لكنه مع ذلك يُحكم عليه بأنه جليل لهذا السبب.

لكن المرء قد يرى من هذا مباشرة أننا نعبر عن أنفسنا تعبيراً غير صحيح على العموم إذا وصفنا **موضوعاً من موضوعات الطبيعة** بأنه جليل، برغم أننا نستطيع أن نصف الكثير منها مصيبين بأنها جميلة؛ إذ كيف نطلق تعبيراً يدل على الموافقة على ما يفهم منه بأنه في ذاته مضاد للغرضية؟ لا نستطيع أكثر من أن نقول إن الموضوع الذي ينفع في تقديم الجلال يوجد في العقل: لأن ما هو

جليل لا يمكن أن تضمَّه أية صورة محسوسة، لكنه يعنى فقط بأفكار العقل، التي وإن لم يتوفر تقديم مناسب لها، فإنها تثار وتستدعى للعقل من خلال هذا النقص بالتحديد، الذي يبيح التقديم الحسي. وهكذا لا يمكن وصف البحر الخضم، الذي تتلاطم به العواصف، بأنه جليل. فمنظره مروِّع؛ ولا بد أن تخالط العقل أفكار لا حصر لها إذا ما توارد إلى عيانه شعور بأنه جليل في ذاته، لأنه حينئذ سيتخلى عن حساسيته، وينشغل بأفكار تنطوي على غرضية أعلى.

يكشف لنا جمال الطبيعة المكتفي ذاتياً عن تقنية الطبيعة، التي تجعل من الممكن لها أن تمثلها بوصفها نسقاً ينسجم مع القوانين التي لا نواجه مبدأها في أي مكان من كامل فعالية فهمنا، وهو تحديداً الغرضية فيما يتعلق باستعمال ملكة الحكم من حيث المظاهر، وهكذا يجب أن يُحكم على هذه باعتبارها لا تنتمي إلى مجرد الطبيعة في آليتها المجردة عن الغرض فحسب، بل أيضاً إلى مماثلتها مع الفن. وهكذا فهي في الحقيقة لا توسع معرفتنا بالموضوعات الطبيعية، بل مفهومنا عن الطبيعة، وتحديداً بوصفها مجرد آلية، إلى مفهوم عن الطبيعة بوصفها فناً: يدعو إلى بحوث عميقة عن إمكانية مثل هذه الصورة. ولكن فيما تعودنا أن نسميه بالجليل في الطبيعة لا يكاد يوجد ما يفضي إلى مبادئ موضوعية معينة وصور طبيعية مقابلة لها، إذا سمحت بنظرة إلى العظمة والقوة، في عشوائيتها واضطرابها الهائج وغير المنتظم، لأثارت الأفكار عن الجليل. ونرى من هذا أن مفهوم الجليل في الطبيعة لا يحظى بالأهمية والثراء على نحو مطابق لمفهوم الجمال، وأنه بشكل عام لا يشير إلى شيء قصدي في الطبيعة نفسها، بل فقط في الاستعمال الممكن لعياناتها، لكي تجعلنا نلمس بأنفسنا غرضية مستقلة تماماً عن الطبيعة. وفيما يخص الجميل في الطبيعة، يجب أن نبحث له عن أساس خارج أنفسنا، أما فيما يخص الجليل فعن أساس داخل أنفسنا وفي طريقة التفكير التي تقدم الجلال في تمثل الطبيعة. وهذه ملاحظة في غاية الأهمية والأولوية، تفصل تماماً الأفكار عن الجليل عن أفكار غرضية

الطبيعة، وتجعل من نظرية الجليل مجرد ملحق بالحكم الجمالي لغرضية الطبيعة، ما دامت لا تُمتثل بهذه الوسيلة أية صورة معينة للطبيعة، بل يتطور فقط استعمال قصدي يولد منه الخيال تمثله.

الفقرة (٢٤)

عن تقسيم بحثٍ عن الشعور بالجلال

بقدر ما يعني الأمر تقسيم لحظات الحكم الجمالي للموضوعات في علاقتها بالشعور بالجليل، فإن التحليل سيتمكن من المضي قدماً بما ينسجم مع المبدأ نفسه الذي استعملناه في تحليل أحكام الذوق. لأن الرضا بالجليل، بوصفه حكماً لملكة الحكم التأملية الجمالية، شأنه شأن الرضا بالجميل، لا بد أن يتم تمثله باعتباره صحيحاً من الناحية الكلية في **كميته**، وباعتباره مفرغاً من المصلحة في **كيفيته** من حيث الغرضية الذاتية في **علاقته**، ومن حيث **الجهة** باعتباره ضرورياً. وهكذا لن يفترق المنهج المستخدم هنا عن المنهج الذي استخدم في القسم السابق، في الحقيقة ما لم نعتبر أنه يشكل فرقاً أننا بدأنا في الحالة التي يعنى فيها الحكم الجمالي بصورة الموضوع مع البحث في كيفيته، أما هنا، مع النظر إلى عدم الانطواء على صورة يمكن أن تنتمي إلى ما نسميه بالجليل، فسوف نبدأ بالكمية، كلحظة أولى في الحكم الجمالي فيما يتعلق بالجليل. وسيتضح السبب في هذا من المقطع التالي.

غير أن هناك تقسيماً واحداً يحظى بالضرورة في تحليل الجليل، ولا يتطلبه تحليل الجميل، ألا وهو التقسيم إلى جليل **رياضياً** وجليل **حركياً**.

إذ ما دام الشعور بالجليل يحمل معه كعلامة مميزة له **حركة** للعقل ترتبط بالحكم على الموضوع، بينما يفترض الذوق مسبقاً للجميل ويبقي العقل في حالة تأمل هادئ، فيجب الحكم على هذه الحركة بوصفها غرضية ذاتياً (لأن الجليل يسر)، وهكذا ترتبط هذه الحركة من خلال الخيال إما **بملكة المعرفة** أو

بملكة الرغبة، ولكن في كلتا العلاقتين، يُحكم على غرضية التمثل المعطى فيما يتعلق بهذه الملكة فقط (من دون غاية أو مصلحة): ذلك لأن الأولى تعزى للموضوع بوصفها تحديداً **رياضياً** للخيال، والثانية بوصفها تحديداً **حركياً**، وهكذا يتم تمثل الموضوع بوصفه جليلاً على النحو الثنائي المقصود.

(أ) في الجليل رياضياً

الفقرة (٢٥)
التعريف الإسمي للجليل

نسمي بالجليل ما هو عظيم على نحو مطلق. مع ذلك، فأن يكون الشيء عظيماً، وأن يكون كبيراً هما مفهومان مختلفان تماماً. وعلى الغرار نفسه، فإن القول فقط إن شيئاً ما عظيم يختلف تماما عن القول إنه عظيم على نحو مطلق. فالأخير هو **العظيم بمعزل عن أية مقارنة**. إذاً ما الذي يقوله التعبير إن شيئاً ما عظيم أو صغير أو متوسط الحجم؟ إنه ليس مفهوماً خالصاً للفهم ينبغي تحديده، وأقل من أن يكون عياناً للمعنى، وكذلك يصغر عن أن يكون مفهوماً للعقل، ما دام لا يحمل معه أي مبدأ للمعرفة على الإطلاق. لذلك لا بد أن يكون مفهوماً لملكة الحكم، أو مشتقاً من مثل هذا المفهوم، وأن يقام في غرضية ذاتية للتمثل في علاقته بملكة الحكم. وقد يمكن التعرف على كون الشيء عظيماً من الشيء نفسه، دون أن يقارن بأي شيء آخر؛ أي إذا كان عظم العناصر المتجانسة يشكل معاً وحدة. غير أن مدى عظمته يتطلب دائماً شيئاً آخر سواه، يجب أن يكون ذا عظم أيضاً، من حيث قياسه. مع ذلك، ما دام لا تدخل الكثرة وحدها (العدد) في الحكم على العظم، بل يدخل معها عظم الوحدة (القياس) أيضاً، وعظم هذه الأخيرة يحتاج دائماً إلى شيء آخر كمقياس يمكن أن يقارن به، فنحن نرى أن أي تحديد لعظم المظاهر غير قادر مطلقاً على تقديم مفهوم مطلق عن العظم، بل قد يقدم في أفضل الأحوال مفهوماً للمقارنة فقط.

والحال إذا قلت فقط إن شيئاً ما عظيم، فيبدو أنني لا أجري في عقلي أية مقارنة على الإطلاق، على الأقل ليس مع مقياس موضوعي، ما دام مقدار عظمة الشيء لا يتحدد على الإطلاق. مع ذلك، وإن كان معيار المقارنة مجرد معيار ذاتي، فإن الحكم يطالب بأن يحظى بإجماع كلي؛ فالحكمان: «الرجل جميل» و«إنه عظيم» لا يقتصران على مجرد الذات الحاكمة، بل يطلبان، كالأحكام النظرية، إجماع كل شخص.

ولكن لأنه لا يقال فقط في الحكم إن شيئاً ما يوصف فقط بأنه عظيم إن لذلك الشيء عظماً، بل ينسب له إلى حد أعلى من أشياء كثيرة من النوع نفسه، مع هذا فإنه من دون تحديد لهذا التفوق على الأشياء الأخرى، سيكون الحكم بالتأكيد قائماً على معيار يفترضه المرء ويمكن أن يُدَّعى أنه يصح على كل شخص، ولكنه غير قابل للاستخدام على أي حكم منطقي (محدد رياضياً) عن العظم، بل فقط على الحكم الجمالي، ما دام مجرد معيار ذاتي يقوم على حكم تأملي في العظم. وهو بالمناسبة يمكن أن يكون تجريبياً، كما هو الحال في معدل العظم المتوسط للناس الذين نعرفهم، أو للحيوانات من بعض الأنواع، أو الأشجار أو البيوت أو الجبال... إلخ، أو يكون معياراً مقدماً **قبلياً**، ينحصر بسبب مناقص الذات الحاكمة على الشروط الذاتية للتمثل عينياً: كما هو الحال في العالم العملي مع عظم بعض الفضائل، أو الحرية العامة أو العدالة في بلاد ما، أو في العالم النظري كما هو الحال مع عظم الدقة أو الهلهلة في ملاحظة أو مقياس تم إجراؤهما، وغير ذلك.

والآن من الجدير بالملاحظة أننا حتى وإن لم نكن مهتمين على الإطلاق بالموضوع، أي أن وجوده لا يثير اهتمامنا، فإن مجرد عظمه، حتى وإن اعتبر بلا شكل، فإنه يمكن أن يحمل معه رضا قابلاً للنقل على نحو كلي، وبالتالي قد ينطوي على شعور بغرضية ذاتية في استخدام ملكاتنا المعرفية: لكنه ليس رضا بالموضوع، كما هو الحال في الجميل (ما دام يمكن أن يكون بلا شكل)،

حيث تجد القوة التأملية للحكم نفسها تتعرض قصدياً لعلاقته بالمعرفة بشكل عام؛ بل في توسيع الخيال في ذاته.

وإذا قلنا (في ظل شروط التضييق المذكورة أعلاه) عن موضوع ما إنه عظيم بشكل مطلق، فليس هذا حكماً محدِّداً رياضياً بل مجرد حكم تأمل عن تمثله، الذي هو غرضي من الناحية الذاتية لاستخدام معين لملكاتنا المعرفية في تقدير العظم، وفي هذه الحالة فنحن نجمع دائماً مع التمثل نوعاً من الاحترام، تماماً مثلما نجمع مع ما نسميه بالصغير على نحو مطلق نوعاً من الازدراء. فضلاً عن ذلك، فإن الحكم على الأشياء باعتبارها عظيمة أو صغيره ينطبق على كل شيء، بل حتى على جميع خصائصها، ومن هنا ندعو حتى الجمال بالعظيم أو الصغير؛ وينبغي البحث عن السبب في هذا في حقيقة أنه مهما كان ما نستحضره في العيان يتوافق مع مدركات ملكة الحكم (وبالتالي نمتثله جمالياً) فهو مظهر بالكامل، وبالتالي فهو كم أيضاً.

مع ذلك، إذا لم نكتف بالقول إنه عظيم وحسب، بل فقط عظيم على نحو مطلق، وعظيم من جميع النواحي (أي بمعزل عن أية مقارنة)، أي جليل، فسيرى المرء مباشرة بأننا لا نسمح بمعيار مناسب ينبغي البحث عنه خارجه، بل فقط في داخله. فهو عظم مساوٍ لذاته فقط. لذلك يستتبع هذا أن لا يتم البحث عن الجليل في الأشياء الطبيعية بل فقط في أفكارنا؛ أما في أي هذه الأشياء يكمن فأمر يجب أن يترك للاستنباط.

يمكن التعبير عن التفسير المذكور بالطريقة التالية: **ما هو جليل يكون كل شيء بالمقارنة به صغيراً.** هنا يرى المرء مسبقاً أنه لا وجود لشيء يعطى في الطبيعة، ومهما حكمنا على شيء ما بأنه كبير، فإنه يمكن، إذا ما نُظِرَ إليه في ضوء علاقة أخرى، أن يتقلص إلى صغير بصورة لانهائية؛ وعلى النقيض من ذلك، لا وجود لشيء صغير إلا ويمكن لخيالنا، بالمقارنة مع معايير أصغر منه، أن يضخمه بحيث يجعل منه عالماً عظيماً. وقد وفَّر لنا المرقب (التلسكوب) مادة غنية على الحالة الأولى، والمجهر (المكرسكوب) مادة غنية

على الحالة الثانية. وهكذا لا يوجد شيء يمكن أن يكون موضوعاً للحواس، إذا ما نُظِر إليه على هذا الأساس، ويمكن أن يسمى جليلاً. ولكن لأن خيالنا يسعى سعياً حثيثاً للإقبال على اللانهائي، في حين يكمن في عقلنا ادعاء بكلية مطلقة، باعتبارها فكرة حقيقية، فإن القصور في ملكتنا في تقدير عظم الأشياء في العالم المحسوس يوقظ الشعور بملكة تتخطى الحواس لدينا؛ والاستعمال الذي يضع فيه الحكم الشيء على نحو طبيعي نيابة عن الشعور، وإن لم يكن موضوعاً للحواس، هو شيء عظيم على نحو مطلق، في حين يضع أي شيء آخر صغيراً قياساً به. ومن هنا فإن تنظيم العقل الذي يثيره تمثل معين يشغل الحكم التأملي، وليس الموضوع، هو الذي ينبغي أن يسمى جليلاً.

وهكذا يمكننا أن نضيف ما يأتي للصيغة السابقة لتفسير الجليل: **الجليل هو ما يوضح، بمجرد التفكير به، ملكة للعقل تتخطى أي مقياس للحواس.**

الفقرة (٢٦)
عن تقدير عظم الأشياء
في الطبيعة الضروري لفكرة الجليل

تقدير العظم عن طريق المفاهيم العددية (أو علاماتها الجبرية) أمر رياضي، لكنه في العيان المجرد (أي محسوباً بالعين) هو جمالي. والآن نستطيع أن نحصل على تقدير مفاهيم عن مدى عظم شيء ما عن طريق الأعداد فقط (أو على أية حال من خلال تقريبات عن طريق سلسلة عددية تصل إلى حد اللانهاية)، ووحدتها هي القياس؛ وإلى هذا الحد فإن جميع التقديرات المنطقية رياضية. ولكن ما دام عظم القياس ينبغي أن تظل معرفته قائمة، إذاً فنحن لا نستطيع، إذا كان ينبغي تقدير هذا بدوره فقط عن طريق الأعداد التي قد يكون لها قياس آخر، وبالتالي رياضياً، أن نكتسب مفهوماً محدداً عن عظم معين. وهكذا فإن تقدير عظم القياس الأساسي ينبغي أن يتوقف فقط على كون المرء يستطيع أن يمسك به مباشرة في عيان ما ويستخدمه عن طريق الخيال لتمثل

المفاهيم العددية، وفي النهاية فإن كل تقدير لعظم الموضوعات الطبيعية هو جمالي (أي يتم تحديده ذاتياً وليس موضوعياً).

والآن لا يوجد بالنسبة للتقدير الرياضي للعظم ما هو أعظم منه (لأن ملكة الأعداد تمضي حتى اللانهاية)، أما بالنسبة للتقدير الجمالي للعظم فهناك بالتأكيد ما هو أعظم؛ وأقول عن هذا إنه إذا كان يُحكم عليه كقياس مطلق، لا يكمن وراءه وجود ما هو أعظم منه ذاتياً (بالنسبة إلى الذات الحاكمة)، فهو يحمل معه فكرة الجليل، وينتج ذلك الانفعال الذي يستطيع أن ينتجه التقدير الرياضي للعظم من خلال الأعداد (إلا بقدر ما يكون القياس الأساسي الجمالي محفوظاً بعنفوانه في الخيال)، ما دام الأخير لا يقدم دائماً إلا عظماً نسبياً من خلال المقارنة مع آخرين من النوع نفسه، لكن الأول يقدم العظم على نحو مطلق، بقدر ما يستطيع العقل أن يدركه في عيان واحد.

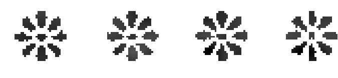
وتبني الخيال للكم عيانياً، لغرض التمكن من استخدامه كقياس أو وحدة لتقدير العظم من خلال الأعداد، ينطوي على فعلين في هذه الملكة: الإحاطة (apprehension) والاستيعاب (comprehension aesthetica). ولا توجد مشكلة مع الإحاطة، لأنها يمكن أن تستمر حتى اللانهاية؛ أما الاستيعاب فيزداد صعوبة مع تقدم الإحاطة، وسرعان ما يصل إلى حده الأقصى، ألا وهو القياس الأساسي الأعظم جمالياً لتقدير العظم. لأنه حين تمضي الإحاطة إلى هذا الحد تبدأ التمثلات الجزئية لعيان الحواس التي أدركت سابقاً في الأصل بالتلاشي في الخيال حين يتقدم الأخير للإحاطة بالتمثلات اللاحقة، فهو يفقد من جانب ويكسب من جانب آخر، وهناك في الاستيعاب نقطة عظمى لا يمكنه أن يستمر إلى أبعد منها.

يجعل هذا من الممكن لنا أن نفسر النقطة التي يلاحظها سافاري في تقريره عن مصر: وهي أنه لكي يحصل المرء على نتيجة انفعالية كاملة عن عظم الأهرامات، فيجب ألا يقترب كل الاقتراب منها، ولا يبعد عنها كثيراً. لأن

الأجزاء التي تتم الإحاطة بها، في الحالة الثانية، (أي الأحجار التي يتراكم كل منها على ظهر الآخر) لا يتم تمثلها إلا على نحو غامض، ولا يكون لتمثلها أثر على الحكم الجمالي للشيء. على أن العين، في الحالة الأولى، تتطلب بعض الوقت لمعاينة إدراكها من مستوى القاعدة حتى الذروة، ولكن في أثناء هذا الوقت تتلاشى الأولى إلى حد ما قبل أن يستغرق الخيال في الثانية، ولا يكتمل الاستيعاب أبداً. ويكفي هذا الشيء أيضاً لتفسير الذهول أو الإرباك الذي يقال إنه يستولي على المشاهد عند دخوله لأول مرة لكنيسة القديس بطرس في روما. لأنه هنا يشعر بقصور خياله عن تقديم الأفكار عن كل، يصل فيه الخيال إلى حده الأقصى، وفي سعيه لبسطه، يغطس في ذاته، لكنه ينتقل إلى رضا يتحرك انفعالياً.

لن أضيف هنا شيئاً عن أساس هذا الرضا، الذي يقترن بتمثل ينبغي ألا يتوقعه المرء منه، وهو تحديداً التمثل الذي يجعلنا نلاحظ القصور، وبالتالي أيضاً اللاغرضية الذاتية للتمثل أمام ملكة الحكم في تقدير العظم؛ بل يقتصر على ملاحظة أنه إذا أراد الحكم الجمالي أن يكون **خالصاً (لا يخالطه أي شيء غائي** باعتباره أحكاماً للعقل) وإذا أعطي مثال على هذا فيما يتناسب تماماً مع نقد ملكة الحكم الجمالي، إذاً فلا ينبغي رؤية الجليل في المنتجات الفنية (مثل المباني والأعمدة . . .إلخ)، حيث تحدد غاية إنسانية الصورة والعظم أيضاً، ولا في الأشياء **الطبيعية التي تحمل معها مفاهيمها أصلاً غاية محددة** (مثل الحيوانات ذات التحديد الطبيعي المعروف)، بل بالأحرى في الطبيعة الخام (وحتى في هذه فلا ينبغي رؤيتها إلا بقدر ما لا تحمل معها في ذاتها لا افتتاناً ولا انفعالاً ينطوي على خطورة حقيقية)، بقدر ما تنطوي على العظم وحسب. لأن الطبيعة في هذا النوع من التمثل لا تنطوي على شيء هائل (أو رائع أو مرعب)؛ وقد يكبر العظم الذي يُدرك بقدر ما يريد له المرء ما دام الخيال يدركه في كل واحد. ويكون الشيء هائلاً، إذا كان يلغي بعظمه الغاية التي يشكلها مفهومه. على أن مجرد تقديم مفهوم، وهو الذي غالباً ما يكون عظيماً لكل

تقديم (يتاخم الهائل نسبياً) يسمى بالجبار colossal، لأن غاية تقديم مفهوم ما تستعسر إذا كان قصد الموضوع يشق على ملكة الإحاطة. على أن الحكم الخالص على الجليل يجب ألا ينطوي على غاية للشيء باعتبارها أساساً محدِّداً له إذا أريد له أن يكون جمالياً ولا يخالطه أي حكم للفهم أو للعقل.



ما دام أي شيء من شأنه أن يسرَّ ملكة الحكم التأملية وحدها دون مصلحة ينبغي أن ينطوي في تمثله على غرضية ذاتية وصالحة كلياً بما هي كذلك، وإن لم تكن هنا غرضية صورة الشيء (كما في حالة الجميل) هي الأساس للحكم، فحينئذ يظهر السؤال: ما هي الغرضية الذاتية؟ وكيف توصف كمعيار يوفر أساساً لرضا صالح كلياً في تقدير العظم المجرد، والحقيقة حيث تُدفع في الغالب إلى نقطة قصور ملكتنا الخيالية في تمثل مفهوم العظم؟

يتقدم الخيال، في ذاته، دون أن يعوقه شيء، إلى اللانهاية في تأليف ما هو ضروري لتمثل العظم؛ على أن الفهم يهدي هذا بوساطة المفاهيم العددية، التي لا بد أن يوفر لها الخيال المخطط الترسيمي لها؛ وفي هذه العملية، التي تنتمي إلى تقدير منطقي للعظم، يوجد بالتأكيد شيء ما غرضي موضوعياً يتوافق مع مفهوم غاية ما (شأنه شأن جميع المقاييس)، ولكن لا يوجد شيء غرضي وسار بالنسبة إلى ملكة الحكم الجمالية. كما لا يوجد في هذه الغرضية المقصودة شيء من شأنه أن يوجب دفع عظم القياس وبالتالي استيعاب الكثير في عيان واحد إلى حدود ملكة الخيال، وإلى نقطة قصوى يمكن أن يصل فيها هذا الخيال إلى التقديم. ففي تقدير الفهم لمقادير العظم (في الرياضيات) يصل المرء أيضاً إلى نقطة بعيدة سواء أدفع المرء تكوين الوحدات حتى الرقم ١٠ (في النظام العشري) أو إلى الرقم ٤ فقط (في النظام الرباعي)، ويستمر المزيد من توليد العظم في التأليف، أو إذا أُعطي الكم في العيان، في الاستيعاب تصاعدياً وحسب (وليس استيعابياً) بما يتوافق مع مبدأ مفترض للتصاعد. في هذا التقدير

الرياضي للعظم يكتفي الفهم أيضاً ويرضى سواء أاختار الخيال عظماً يمكن الإمساك به لوحداته في لمحة واحدة، أي قدماً أو قضيباً، أو اختار ميلاً ألمانياً أو حتى قطر الأرض، يمكن إدراكه وليس استيعابه في عيان واحد للخيال (ليس من خلال ملكة الاستيعاب، وإن كان بالتأكيد من خلال استيعاب منطقي في مفهوم عدد). وفي كلتا الحالتين يتواصل التقدير المنطقي للعظم دون إعاقة حتى اللانهاية.

لكن الذهن الآن يسمع في داخله صوت العقل، الذي يتطلب الكلية لجميع المقادير المعطاة، حتى تلك التي لا يمكن إدراكها تماماً برغم أنها يُحكَمُ عليها (في التمثل الحسي) باعتبارها معطاة تماماً، وبالتالي الاستيعاب في عيان واحد، وهو ما يتطلب تقديماً لجميع الأرقام في السلاسل العددية المتزايدة تصاعدياً، ولا يعفى من هذا المطلب حتى اللانهاية (المكان والزمان الماضي)، بل يجعلها أمراً لا يمكن لنا تحاشي التفكير فيه (في حكم العقل السليم) باعتباره معطى تماماً (في كليته).

على أن اللانهاية هي عظيمة بإطلاق (وليس فقط من خلال المقارنة بغيرها). وقياساً بها يكون كل ما عداها (ذو مقدار من النوع نفسه) صغيراً. غير أن الأهم هي أنها وإن كنا قادرين على التفكير بها ككل فهي تشير إلى ملكة في الذهن تتخطى جميع معايير الحواس. لأنها تتطلب استيعاباً يُمنَحُ كقياس وحدةً لها علاقة محددة باللانهاية، ويمكن التعبير عنها بالأرقام، وهذا مستحيل. لكن حتى القدرة على التفكير باللانهاية المعطاة من دون تناقض يتطلب وجود ملكة في ذهن الإنسان هي ذاتها تتجاوز الحواس. إذ عن طريقها فقط وفكرتها عن الجوهر أو الشيء في ذاته (noumenon)، الذي لا يقر هو نفسه بعيان يتم افتراضه من خلاله كأرضية لعيان العالم كمجرد مظهر خارجي، يتم إدراك اللانهاية في العالم المحسوس إدراكاً تاماً في التقدير العقلي الخالص للعظم في ظل مفهوم معين، برغم أنها لا يمكن التفكير بها أبداً تماماً في التقدير الرياضي للعظم من

خلال المفاهيم العددية. وحتى ملكة القدرة على التفكير باللانهاية في عيان يتجاوز الحواس كمعطى (في أساسه العقلي) تتجاوز أي معيار من معايير الحساسية، وهي شيء عظيم بمعزل عن أية مقارنة حتى مع ملكة التقدير الرياضي، ليس من وجهة نظر نظرية بالطبع، نيابة عن ملكة المعرفة، بل كتوسيع للذهن الذي يشعر بأنه ينشحن بقوة تدفعه لعبور حدود الحساسية من وجهة نظر (عملية) أخرى.

وهكذا فإن الطبيعة جليلة في تلك المظاهر من مظاهرها التي يحمل عيانها معها فكرة لانهائيتها. والحال أن هذه الأخيرة لا تحصل إلا من خلال القصور الذي يعتري حتى أعظم جهود خيالنا في تقدير عظم شيء ما. والآن فإن خيالنا قاصر عن التقدير الرياضي لأي موضوع، أي عن إعطاء مقياس كافٍ له، لأن المفاهيم العددية للفهم، عن طريق الاستمرار، يمكنها أن تجعل من أي مقياس مناسباً لمقدار معين. وهكذا يجب أن يكون التقدير **الجمالي** للعظم هو الذي يشعر فيه بالجهد الذي يُبذل لاستيعاب يتخطى ملكة الخيال لكي تستوعب الإحاطة المتواصلة في كلٍّ واحدٍ للعيان، ويُدرك فيه في الوقت نفسه قصور هذه الملكة، التي لا يحدها حد في تقدمها، للإمساك بمقياس أساسي مناسب لتقدير العظم بأقل جهد من الفهم واستعماله لتقدير العظم. والآن فإن المقياس المناسب الذي لا معدل عنه للطبيعة هو كليتها المطلقة، التي هي، في حالة الطبيعة كمظهر، اللانهاية التي يتم استيعابها. ولكن ما دام هذا المقياس الأساسي مفهوماً متناقضاً مع ذاته (بمقتضى استحالة وجود كلية مطلقة لتقدم لا نهاية له)، فلا بد أن يفضي عظم ذلك الموضوع الطبيعي الذي يوسع الخيال استناداً إليه ملكته الكاملة للاستيعاب بمفهوم الطبيعة إلى أرضية تتجاوز الحس (تشكل الأساس له وفي الوقت نفسه لملكتنا في التفكير)، وهي عظيمة بمعزل عن أي معيار حسي وبالتالي تسمح لا للموضوع بل لحالتنا الذهنية في التقدير بأن يُحكم عليها بأنها **جليلة**.

وهكذا مثلما تربط ملكة الحكم الجمالي عند الحكم على الجميل الخيال بلعبه الحر بالفهم، لكي تتوافق مع مفاهيمه بشكل عام (دون تحديد لها)، فكذلك عند الحكم على شيء بأنه جليل ترتبط الملكة نفسها بالعقل، لكي تتجاوب موضوعياً مع أفكاره (وإن كانت غير محددة)، أي أنها تُحدث حالة ذهنية تتوافق معها وتنسجم مع تأثير الأفكار المحددة (العملية) التي يمكن أن يُحدثها في الشعور.

يتضح من هذا أيضاً أن من الضروري أن نبحث عن الجلال في ذهن الإنسان الذي يحكم فقط، وليس في الشيء الطبيعي، الذي يصادف أن يظهر هذا الحكم فيه. وإلا فمن يمكنه أن يصف بالجلال كتلاً جبلية لا شكل لها تتراكم فوق بعضها بفوضى عمياء مع ما عليها من أهرامات الجليد، أو البحر الخضم المظلم. . .إلخ؟ غير أن الذهن يشعر بسموه في حكمه، إذا أخلى نفسه، في تأمل هذه الأشياء دون اعتبار لشكلها، وأذعن للخيال ولعقل، وإن كان يرتبط به دون غاية محددة تماماً، بل يوسعه وحسب، لكنه مع ذلك يجد كامل قوة خياله قاصرة عن هذه الأفكار.

تتوفر لنا الأمثلة على الجليل رياضياً في الطبيعة في مجرد العيان عند تلك الحالات التي يكون فيها ما يُعطى لنا ليس مفهوماً عددياً كبيراً جداً بل وحدة كبرى كمقياس (لاختزال السلاسل العددية) أمام الخيال. وقد تنفع الشجرة التي نقدر ارتفاعها بطول إنسان معياراً لجبل، وإذا كان الجبل بارتفاع ميل افتراضاً، فقد ينفع كوحدة لعدد يعبر عن قطر الأرض، لكي يجعل من قطر الأرض أمراً قابلاً للعيان؛ وقطر الأرض يمكن أن ينفع كوحدة للنظام الشمسي بقدر ما نعرفه، أعني «درب التبانة»، وكثرة الأنظمة التي لا تقبل القياس في «درب التبانة»، التي تسمى بالسديم، وهي التي يفترض أنها تشكل بدورها نظاماً فيما بينها، لا تسمح لنا بأن نتوقع أي حدود هنا. والآن عند الحكم الجمالي على مثل هذه الكلية غير القابلة للقياس، لا يكمن الجليل في عظم العدد بقدر ما

يكمن في حقيقة كوننا ونحن نتقدم نصل دائماً إلى وحدات أكبر من سابقاتها، ويسهم التقسيم النسقي لبنية العالم في هذا، مصوراً لنا أن كل ما هو عظيم في الطبيعة هو بدوره صغير، لكنه فعلياً يصور خيالنا لنا في تحلله من كل قيد، ومعه الطبيعة، وهي تتلاشى في انعدام الدلالة إلى جانب أفكار العقل إذا ما افترضت أنها توفر تقديماً كافياً لها.

الفقرة (٢٧)
في نوعية الرضا عند الحكم على الجليل

الشعور بقصور ملكتنا عن اكتساب فكرة **تقوم بمثابة قانون لنا هو الاحترام**. والحال فإن فكرة استيعاب كل مظهر يمكن أن يعطى لنا في عيان كلية معينة هي فكرة يفرضها علينا قانون العقل، الذي لا يعترف بأي مقياس محدد آخر، يصح على الجميع ولا يقبل التغيير، سوى الكلية المطلقة. غير أن خيالنا، حتى في مسعاه الأكبر فيما يتعلق بإدراك موضوع معين في كلية العيان (وبالتالي تقديم فكرة العقل) المطلوبة منه، يوضح حدوده وقصوره، وفي الوقت نفسه سعيه نحو الإدراك الكافي بأن تلك الفكرة هي قانون. وهكذا فإن الشعور بالجليل في الطبيعة هو احترام لمسعانا الخاص، الذي نظهره لموضوع ما في الطبيعة من خلال بعض التشويه (بإسناد الاحترام للموضوع بدلاً من احترام فكرة الإنسانية في ذاتنا)، وكأنه يجعل بالإمكان عيان سمو المسعى العقلي لملكتنا المعرفية على الملكة الأكبر في الحساسية.

وهكذا فإن الشعور بالجليل هو شعور بالألم من قصور الخيال في التقدير الجمالي للعظم للتقدير بوساطة العقل، وهو في الوقت نفسه لذة ناتجة عن تجاوب هذا الحكم بقصور الملكة الحسية الأكبر قياساً بأفكار العقل، بقدر ما يكون السعي لبلوغها قانوناً لنا. أي أن هذا السعي هو قانون (للعقل) فينا وجزء من مسعانا لتقدير كل ما تنطوي عليه الطبيعة من شيء عظيم بوصفه موضوعاً

للحواس بالنسبة لنا باعتباره صغيراً قياساً بأفكار العقل؛ وكل ما يبتعث الشعور بهذا المسعى الذي يتخطى الحواس فينا يتوافق مع ذلك القانون. والآن فإن الجهد الأكبر للخيال في تقديم الوحدة لتقدير العظم هو علاقة بشيء ما عظيم بإطلاق، وبالنتيجة علاقة أيضاً بقانون العقل لتبني هذا وحده كمعيار أسمى للعظم. وهكذا يتطابق التصور الداخلي لقصور أي معيار حسي لتقدير العظم عن طريق العقل مع قوانين العقل نفسها، وهو يمثل ألماً ينبعث من الشعور بالمسعى الذي يتخطى الحس فينا، يتوافق مع ما هو غرضي وبالتالي يمثل لذة للعثور على أي معيار للحساسية مناسب لأفكار الفهم.

يشعر الذهن بنفسه أنه يتحرك في تمثل الجليل في الطبيعة، بينما هو يمكث عند الحكم الجمالي على الجميل في الطبيعة في تأمل هادئ. وهذه الحركة (ولا سيما في بدايتها) يمكن مقارنتها باهتزاز، أي بنفور متحول سريع من الشيء وانجذاب نحو الشيء نفسه. المريع بالنسبة إلى الخيال (وهو ينساق إلى إدراك العيان) أنه يبدو وكأنه مقدم على هوة سحيقة، يخشى فيها أن يفقد نفسه، أما بالنسبة إلى أفكار العقل عما يتخطى الحس لإحداث هذا المسعى من الخيال فليس بأمر مريع بل قانوني، ومن هنا فهو على وجه الدقة جاذب بقدر ما هو منفر للحساسية المجردة. على أنه حتى في هذه الحالة، يظل الحكم نفسه جمالياً وحسب، لأنه يمثل، من دون امتلاكه مفهوماً محدداً للموضوع كأرضية له، مجرد لعب ذاتي بقوتي الذهن (في الخيال والعقل) وأنهما منسجمان في تناقضهما. إذ تماماً كما يحدث الخيال والفهم غرضية ذاتية لقوى الذهن في الحكم على الجميل من خلال تساوقهما، فكذلك يحدث الخيال والعقل غرضية ذاتية من خلال صراعهما: ألا وهي الشعور بأن لدينا عقلاً خالصاً مكتفياً بذاته، أو ملكة لتقدير العظم، لا يمكن إظهار العيان بتميزها من خلال أي شيء باستثناء قصور تلك الملكة التي هي نفسها متحللة من القيود في تمثل مقادير العظم (في الموضوعات المحسوسة).

إن قياس المكان (كإدراك) هو في الوقت نفسه وصف له، وبالتالي فهو حركة موضوعية في الخيال وتقدم بها، ومقابل ذلك، فإن استيعاب الكثرة في الوحدة، لا للفكر بل للعيان، وبالتالي الاستيعاب في لحظة واحدة لما يُدرك تتابعياً هو تراجع، وهذا بدوره يلغي الشرط الزمني لتقدم الخيال ويجعل من التزامن أمراً قابلاً للعيان.

(وما دام التتابع الزمني شرطاً للحس الداخلي والعيان)، فهو إذاً حركة ذاتية للخيال، يمارس فيها العنف على الحس الداخلي، ولا بد أن ذلك كله يظهر بوضوح أكثر كلما كان الكم الذي يحيد به الخيال في عيان واحد بمقياس مقادير العظم، وهو ما يتطلب زمناً تقديرياً لإدراكه، هو نوع من الإدراك المضاد للغرضية، إذا ما تم التأمل فيه ذاتياً، لكنه من الناحية الموضوعية أمر ضروري لتقدير العظم، وبالتالي غرضي؛ وبهذه الطريقة، يُحكم على العنف الذي يمارسه الخيال على الذات بأنه غرضي بالنسبة إلى كلية مسعى الذهن.

فنوعية الشعور بالجليل هو أنه شعور بألم فيما يتعلق بالملكة الجمالية للحكم على موضوع ما يُمتثل في الوقت نفسه باعتباره غرضياً، وهذا ما يكون ممكناً لأن انعدام حيلة الذات يكشف عن وعي بملكة لا تحدها حدود لدى الذات نفسها، ولا يستطيع الذهن أن يحكم جمالياً على الثانية إلا من خلال الأولى.

في التقدير المنطقي للعظم، كانت استحالة الوصول إلى كلية مطلقة من خلال التقدم في قياس موضوعات العالم الحسي في الزمان والمكان تُدرَكُ بوصفها موضوعية، أي كاستحالة للتفكير باللامتناهي كمعطى، وليس مجرد أمر ذاتي، أي عدم القدرة على الإمساك به؛ إذ لا ينقلب شيء على الإطلاق عند درجة الاستيعاب في عيان واحد إلى مقياس، بل يهبط كل شيء إلى مفهوم عددي. ولكن في تقدير جمالي للعظم لا بد أن يزول المفهوم العددي أو يتغير، ويكون استيعاب الخيال فيما يتعلق بوحدة القياس (حتى يتم تحاشي مفهوم قانون للتوليد

المتعاقب لمفاهيم العظم) هو وحده الغرضي بالنسبة إليه. والآن إذا كان العظم يكاد يصل إلى الحد الأقصى لملكتنا في الاستيعاب في عيان واحد، لكن الخيال يُستدعى عن طريق المفاهيم العددية (وتكون قدرتنا عليها التي نعي بها غير محدودة) إلى الاستيعاب الجمالي في وحدة أكبر، فسنشعر حينئذٍ أننا في أذهاننا نكتفي جمالياً داخل الحدود؛ ولكن فيما يتعلق بالتوسيع الضروري للخيال إلى درجة الكفاية التي لا تحيط بها حدود في ملكتنا للعقل، وهي تحديداً فكرة الكلية المطلقة، يُمتَثل الألم وبالتالي الغرضية المضادة لملكة الخيال بوصفها غرضية لأفكار العقل وصحوتها. على أنه بهذه الطريقة على وجه التحديد، يصبح الحكم الجمالي نفسه غرضياً بالنسبة إلى العقل، بوصفه مصدر الأفكار، أي لاستيعاب عقلي يكون كل استيعاب جمالي صغيراً بالنسبة إليه؛ وهكذا يُعدُّ الموضوع جليلاً بلذة لا تكون ممكنة إلا عن طريق الألم.

(ب) حول الجليل الحركي في الطبيعة

الفقرة (٢٨)
حول الطبيعة كقوة

القوة قدرة تتخطى العقبات الكبرى. وهي تدعى **سطوة** إذا كانت تتخطى أيضاً مقاومة شيء ما يمتلك هو نفسه قوة. والطبيعة التي يُنظر فيها في الحكم الجمالي كقوة ليست لها سطوة هي **جليل حركي**.

إذا كان ينبغي علينا أن نحكم على الطبيعة من الناحية الحركية بوصفها جليلاً، فيجب تمثلها باعتبارها باعثة على المخاوف (وإن لم يكن كل موضوع باعث على المخاوف جميلاً في حكمنا الجمالي). إذ أن تخطي العقبات في الحكم الجمالي (من دون مفهوم) لا يمكن أن يُحكم عليه إلا بما يتوافق مع عظم المقاومة. على أننا إنما نسعى إلى مقاومة الشر، وإذا وجدنا أن قدرتنا أوهن من أن تكون نداً له، فإن الموضوع يخيف. وهكذا يمكن اعتبار الطبيعة، بالنسبة

إلى ملكة الحكم الجمالية، قوة، وبالتالي جليلاً من الناحية الحركية، بقدر ما تعد موضوعاً للمخاوف.

على أننا نستطيع أن نتصور شيئاً ما باعتباره مخيفاً دون أن نخاف منه، إذا كنا نحكم عليه تحديداً بطريقة نفكر فيها فقط بحالة إمكانية الرغبة في مقاومته والتفكير بأن أية مقاومة في تلك الحالة ستكون عقيمة. وهكذا فالإنسان الفاضل يخشى الله وأوامره باعتباره شيئاً مثيراً لمخاوفه. ولكن ما دام لا يفكر بأن مثل هذه الحالة مستحيلة في ذاتها، فهو يتصور الله مخيفاً.

لا يستطيع الخائف أن يحكم على الجليل في الطبيعة بأحسن مما يحكم من هو واقع في قبضة الميل والشهوة على الجميل. فالأول يهرب من رؤية شيء ما يبعث الرعب في نفسه، ومن المستحيل العثور على رضا في رعب مقصود بصورة جدية. ومن هنا فإن الارتياح في انقطاع شيء مزعج هو سرور. لكن هذا السرور على حساب التحرر من خطر يكون مصحوباً بشرط أن لا يتعرض المرء مرة أخرى لذلك الخطر. والحقيقة ربما كره المرء العودة إلى التفكير بذلك الإحساس، ناهيك عن البحث عن فرصة التعرض له.

فالصخور الناتئة المعلقة وكأنها تشرف على السقوط، والغيوم المرعدة التي تتكلكل في كبد السماء، وهي تحمل وميض البرق وهزيم الرعد، والبراكين التي تزبد بعنفها المدمر، والأعاصير التي تخلف وراءها الخراب والدمار، والمحيط المترامي الذي تتلاطم لججه، والشلال الذي يتصبب من علٍ في نهر جامح، وما أشبه ذلك من أمور، تجعل من قدرتنا على المقاومة شيئاً تافهاً قياساً بقوتها الهوجاء. لكن رؤيتها لا تصير أكثر جاذبية إلا إذا كانت أكثر إثارة للمخاوف، ما دمنا نجد أنفسنا في مأمن من هذه الأشياء ونسميها أشياء جليلة عن رضا لأنها ترفع من قوة أنفسنا فوق مستواها العادي، وتتيح لنا أن نكتشف داخل أنفسنا قدرة على المقاومة من نوع مختلف تماماً، وتهبنا الشجاعة على قياس أنفسنا في مقابل جبروت الطبيعة الواضح.

وتماماً مثلما وجدنا حدنا في عدم إمكانية قياس الطبيعة وقصور ملكتنا عن تبني معيار مناسب للتقدير الجمالي لعظم مجالها، لكننا وجدنا في الوقت نفسه معياراً آخر غير حسي في داخل ملكتنا للعقل، وهو معيار يتخذ من اللانهاية نفسها وحدة يظهر كل شيء آخر في الطبيعة صغيراً إزاءها، وهكذا وجدنا في ذهننا سمواً على الطبيعة نفسها حتى في عدم إمكانية قياسها: وعلى الغرار نفسه، لا شك أن عدم مقاومة قوتها يجعلنا، من حيث نحن كائنات طبيعية، نتعرف على انعدام قوانا الطبيعية، لكنه يكشف في الوقت نفسه عن قدرة على الحكم على أنفسنا باعتبارنا مستقلين عنها وعن سمو على الطبيعة يقوم عليه حفظ للذات من نوع يختلف تماماً عن النوع الذي تولده وتهدده الطبيعة خارجاً عنا، حيث تظل الإنسانية، في شخصنا عصية على الرضوخ وإن كان ينبغي للكائن الإنساني أن يذعن لتلك السطوة. بهذه الطريقة، لا يُحكم على الطبيعة في حكمنا الجمالي بأنها جليلة لكونها تبعث فينا المخاوف، بل لأنها تحرض قوتنا (التي هي ليست جزءاً من الطبيعة) للنظر في تلك الأشياء التي نهتم بها (الحاجات والصحة والحياة) بوصفها أشياء تافهة، وبالتالي للنظر في قوتها (التي نخضع لها فيما يتعلق بهذه الأشياء) لا بوصفها ذلك النوع من السطوة الذي يسمو على أنفسنا وينبغي أن تخضع لها شخصيتنا حينما يتعلق الأمر بتثبيت مبادئنا العليا أو التخلي عنها. وهكذا تسمى الطبيعة هنا جليلة لمجرد أنها تعلو بالخيال إلى حد تقديم تلك الحالات التي يستطيع أن يتبين فيها الذهن لنفسه شيئاً فشيئاً جلال مسعاه على الطبيعة.

ولن ينتقص من هذا التقدير الذاتي أننا يجب أن نرى أنفسنا في مأمن لكي نستشعر بهذا الرضا المعنوي، مهما تكن الحالة (التي يبدو فيها) أن الخطر ليس جدياً، ولا ينبغي أخذ الجلال في ملكتنا الروحية مأخذ الجد أيضاً. لأن الرضا لا يعنى هنا إلا بمسعى ملكتنا كما تنكشف لنا في مثل تلك الحالة، تماماً مثلما أن النزوع لها يكمن في طبيعتنا؛ بينما يُترك أمر تطويرها وممارستها لنا ويظل

من مسؤوليتنا. وهذه حقيقة ثابتة، مهما كان الشخص شاعراً، وهو يذهب بتأمله إلى هذا الحد، بانعدام قوته الفعلية الحاضرة.

لا ريب أن هذا المبدأ يبدو متمحلاً ومتحاذقاً، ومن هنا فهو زائد على الحكم الجمالي؛ غير أن ملاحظة الكائنات الإنسانية تكشف العكس، أي أنه يمكن أن يكون المبدأ الذي تقوم عليه أكثر الأحكام شيوعاً حتى وإن يكن المرء شاعراً به دائماً. إذ ما الذي يشكل موضوعاً للإعجاب الشديد حتى عند المتوحش؟ إنه الشخص الذي لا يرتاع، ولا يراوده الخوف، وهكذا لا ينكمش هلعاً أمام الخطر، بل يقدم بعنفوان على العمل بتروٍّ كامل. وحتى في أكثر الأحوال تحضراً، يظل هذا التقدير الاستثنائي الرفيع للمحارب قائماً، إذ يتضح الآن فقط اقتضاء أن يكشف في الوقت نفسه عن جميع فضائل السلام والحلم والشفقة، بل حتى العناية بشخصه نفسه، لأنه بهذه الطريقة على وجه التحديد يتم التعرف على عدم زعزعة المخاطر لذهنه. ومن هنا ومع أنه قد ينشأ نقاش مستفيض عما إذا كان السياسي أم القائد العام هو الذي يستحق الاحترام الأكبر قياساً بالآخر، فإن الحكم الجمالي يقرر لصالح الأخير. وحتى الحرب، إذا ما خيضت بنظام ومراعاة لحقوق المدنيين، تنطوي على شيء جليل فيها، وتجعل في الوقت نفسه من عقلية الناس الذين يخوضونها بهذه الطريقة محوطين بالجلال كله، كلما ازدادت المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها والتي تستطيع بإزائها أن تثبت شجاعتها؛ في حين أن السلام الطويل المدى لا يبعث إلا على غلبة روح التجارة المجردة والأنانية الجوفاء والخور والضعف، وغالباً ما ينحط بعقلية الناس.

يبدو هذا التحليل لمفهوم الجليل، حين يعزى للقوة، مناقضاً لحقيقة أننا غالباً ما نتصور أن الله يكشف عن نفسه بغضب ولكن في الوقت نفسه في جلالته في الرعد والعواصف والزلازل وغير ذلك، وبتخيل ذلك سيكون من الحماقة والطيش أن تشعر عقولنا بالسمو على هذه الآثار، أو حتى على مقاصد مثل هذه

القوة. هنا يبدو أن هذا ليس شعوراً بجلال طبيعتنا، بل هو إذعان، واغتمام، وشعور بانعدام كامل للقوة هو الوضع المناسب للعقل عند ظهور مثل هذا الشيء، وهو الذي غالباً ما يُقرن بالفكرة عنه في حالة حصول أشياء طبيعية من هذا النوع. وفي الدين بشكل عام، يبدو التسليم والتوقير برأس مطأطأ، وصوت يخالطه الندم وعلامات الخشوع هو السلوك الوحيد اللائق في حضرة الألوهية، وقد اعتنق الناس هذا وما زال يمكن رؤيته عند أكثر الناس. غير أن ميل العقل هذا لا يرتبط ارتباطاً جوهرياً وضرورياً بالفكرة عن **الجلال** في دين ما وموضوعه. يشعر شخص ما بالخشية حقاً حين يجد سبباً لما يحسه في داخله، لأنه يشعر بأنه أهان بميله التأملي قوة لا عاصم من إرادتها، وفي الوقت نفسه، إذ لا يجد نفسه في إطار عقلي صحيح للتأمل في عظمة الله، يستولي عليه مزاج مطلوب من التأمل الهادئ والحكم الحر تماماً. وحين يشعر بسموه فقط، يحدث هذا الميل المرضي لله فيه آثار قوة تنفعه بأن توقظ فيه فكرة عن الجلال في هذا الوجود، حين يتعرف في نفسه على جلال الميل اللائق بإرادة الله، ولذلك يسمو على الخشية من آثار الطبيعة، التي لا يرى فيها هيجاناً لغضب الله. وحتى التواضع، من حيث هو حكم لا رحمة فيه على إخفاقات المرء، التي يمكن بسهولة، إذا ما أُضفي عليها شعور بميل طيب، أن يموه عليها بذريعة هشاشة الطبيعة الإنسانية، هو حالة عقلية جليلة يخضع فيها المرء نفسه بإرادته لآلام التقريع الذاتي لكي يتخلص من أسبابها بالتدريج. بهذه الطريقة وحدها يميز الدين نفسه داخلياً عن الخرافة، إذ لا توفر الخرافة أساساً في العقل لتوقير الجليل، بل مجرد خشية وقلق أمام وجود ذي سطوة عليا، يرى الشخص المرتاع نفسه خاضعاً له دون أن يحيطه بتقدير كبير؛ ولا ينتج عن ذلك بالطبع سوى محاولة في المداهنة والتملق، بدلاً من دين يهدي إلى السلوك الصالح للحياة.

وهكذا فالجلال لا يكمن في أي شيء في الطبيعة، بل فقط في أذهاننا، بقدر ما نشعر بوجود يعلو على الطبيعة في داخلنا، وبالتالي على الطبيعة خارجنا أيضاً

(بقدر ما تؤثر فينا). وبالتالي فكل ما يبتعث فينا هذا الشعور، الذي يشمل قوة الطبيعة التي تحرض فينا قوانا الخاصة (وإن يكن على نحو غير مناسب) يسمى جليلاً، وفقط من خلال التسليم بهذه الفكرة وعلاقتها بنا نستطيع أن نكون قادرين على التوصل إلى فكرة الجلال عن ذلك الوجود الذي يولد فينا احتراماً داخلياً ليس فقط من خلال قوته، التي يكشف عنها في الطبيعة، بل أكثر من ذلك من خلال القدرة الموضوعة في داخلنا للحكم على الطبيعة دون خشية والتفكير بمسعانا باعتباره جليلاً قياساً بها.

الفقرة (٢٩)
في حيثية الحكم على الجليل في الطبيعة

هناك أشياء لا حصر لها في الطبيعة الجميلة نحتاج مباشرة إلى أن يتفق مع حكمنا الخاص بشأنها كل شخص آخر. ويمكن توقعه أيضاً، دون الوقوع في خطأ خاص؛ لكننا لا نستطيع أن نعد أنفسنا بأن حكمنا على الجليل في الطبيعة سيحظى على الفور بالموافقة من الآخرين. إذ يبدو أنه لا بد من توفر ثقافة أكبر بكثير ليس فقط فيما يتعلق بملكة الحكم الجمالي وحدها، بل أيضاً فيما يتعلق بالملكات المعرفية التي تقوم عليها، لكي تتمكن من إصدار حكم على امتياز هذه الموضوعات الطبيعية.

يتطلب ميل الذهن إلى الشعور بالجميل تقبله للأفكار؛ ذلك أنه في عدم كفاية الطبيعة للأفكار على وجه التحديد، وبالتالي فقط عند التسليم بها أولياً، وفي مسعى الخيال لمعالجة الطبيعة كمخطط لها، يمكن العثور على ما ينفّر الحساسية، ولكنه يجذبها في الوقت نفسه، لأنه سطوة يمارسها العقل على الحساسية فقط لكي يوسعها بطريقة مناسبة لميدانه (العملي) الخاص ولكي يسمح لها أن تتطلع إلى اللامتناهي، الذي يشكل بالنسبة إلى الحساسية هوة لا قرار لها. والحقيقة أنه من دون تطوير الأفكار الأخلاقية، التي هيأتنا الطبيعة لكي نسميها جليلة، سيبدو مجرد منفِّر للشخص الذي لم يهذبه التعليم. فهو لا

يرى في براهين سطوة الطبيعة التي يقدمها الدمار الذي تلحقه وعظمة قوتها الهائلة، التي تتلاشى إزاءها عظمته الشخصية إلى عدم، إلا الكارثة والخطر والحاجة التي تحدق بالمرء المنبوذ فيها. وهكذا لم يتردد فلاح السافويارد الطيب والحساس (كما يروي السيد دي سوسير) في تسمية من تطوعوا لتسلق جبال الجليد بالحمقى. ومن يدري، فلعل ذلك المتفرج الذي خاض تلك المخاطر التي عرّض لها نفسه كمجرد هواية، مثلما يفعل المسافرون في العادة، أو ليتمكن ذات يوم من وصفها وصفاً يستدر العاطفة؟ لكن غرضه كان تثقيفاً للإنسانية، وقد جرب هذا الإنسان الممتاز هذه العاطفة الرفيعة التي وهبها للقراء عن رحلاته كجزء من صفقة مقايضة.

ولكن لأن الحكم على الجليل في الطبيعة يتطلب وجود ثقافة (أكثر من الحكم على الجميل)، لذلك فهو لا يتولد في الدرجة الأولى عن الثقافة ويُقدَّم إلى المجتمع كمجرد اعتقاد وعرف؛ بل يكمن أساسه في الطبيعة الإنسانية، وهو في الحقيقة شيء يتحراه كل إنسان ويطلبه لنفسه مع فهمه السليم، ويكمن تحديداً في الميل المسبق للشعور بالأفكار (العملية)، أي لما هو أخلاقي.

وهذا هو أساس ضرورة أن يتوافق حكم الناس الآخرين فيما يتعلق بالجليل مع حكمنا، وهي الضرورة التي لا بد أن نضمنها في هذا الأخير في الوقت نفسه. وتماماً مثلما نصم شخصاً لا يبالي بالحكم على موضوع ما في الطبيعة نجده جميلاً بالافتقار إلى الذوق، كذلك نقول عمن يظل بلا حراك ولا يهزه ما نحكم عليه بأنه جليل بأنه لا يملك شعوراً. على أننا نوجب وجود الاثنين عند أي إنسان، ونفترضهما أيضاً عند كل من يمتلك أية ثقافة ـ مع فارق وحيد، وهو أننا نطلب الأول من كل إنسان لأن قوة الحكم فيه تربط الخيال بالفهم فقط، باعتباره ملكة المفاهيم، ولكن لأن الثاني يربط الخيال بالعقل، باعتباره ملكة الأفكار، فنحن نطلبه فقط مع افتراض ذاتي (نظن مع ذلك أن لنا ما يبرر مطالبتنا به أي شخص)، وهو تحديداً افتراض الشعور الأخلاقي لدى الكائن الإنساني، ولذلك ننسب الضرورة إلى هذا الحكم الجمالي.

في حيثية الأحكام الجمالية هذه، أعني ضرورتها المفترضة، تكمن اللحظة المبدأية لنقد ملكة الحكم. لأنها تجعلنا قبلياً على وعي بمبدأ فيها، وترفعها فوق مستوى علم النفس التجريبي، ولولاها لبقيت دفينة بين مشاعر اللذة والألم (تحت عنوان لا معنى له عن الشعور الأكثر صفاء)، بغية وضعها في فئة ما يمتلك مبادئ قبلية كأساس له، وبالتالي الارتفاع بها إلى الفلسفة (الترنسندنتالية) المتعالية.

ملاحظة عامة حول تفسير الأحكام الجمالية التأملية

فيما يتعلق بالشعور باللذة لا بدَّ أن يُعدَّ الشيء إما بين الملائم أو الجميل أو الجليل أو الخير المطلق (jucundum, pulchrum, sublime, bonestum).

والملائم من حيث هو محرض للرغبات، هو من النوع نفسه دائماً، بصرف النظر عن المكان الذي يأتي منه، ومهما اختلف التمثل اختلافاً خاصاً (للحس والإحساس، فهو ينظر إليه موضوعياً). ومن هنا فعند الحكم على نفوذه على النفس فهو مجرد مادة لعدد المفاتن (المتزامنة والمتعاقبة)، وكأنه عنصر ينتمي إلى كتلة الإحساس الملائم؛ وهكذا لا يمكن تعقله إلا عن طريق الكمية. وكذلك فهو لا يسهم في الثقافة بشيء، بل مجرد مادة للمتعة. وعلى النقيض منه، يتطلب الجميل تمثلاً يمتاز بنوعية معينة للموضوع، ويجعل من نفسه أيضاً قابلاً للتعقل، ويمكن نقله إلى المفاهيم (وإن لم يمكن نقله إليها في الحكم الجمالي)؛ وهو لا يسهم في الثقافة بشيء، بمعنى أنه يعلمنا في الوقت نفسه أن نحظى بالغرضية في الشعور باللذة. أما الجليل فيكمن فقط في العلاقة التي يُحكَمُ بها على المحسوس في تمثل الطبيعة باعتباره مناسباً لاستعمال له ممكن يتخطى الحس. أما الخير المطلق، الذي يُحكم عليه ذاتياً من خلال الشعور الذي يغرسه (أي موضوع الشعور الأخلاقي) باعتباره قابلية تحديد قوى الذات عن طريق تمثل قانون يتصف بالضرورة المطلقة، فهو يتميز في الأساس من خلال حيثية الضرورة الكامنة في المفاهيم قبلياً، وتنطوي في ذاتها ليس فقط على ادعاء بل أيضاً على أمر بضرورة أن يتوافق عليه كل الناس، وينتمي في ذاته

لا إلى ملكة جمالية، بل إلى ملكة عقلية للحكم؛ وهو يُعزى أيضاً، لا إلى مجرد ملكة حكم تأملية بل إلى ملكة حكم محددِّة، لا إلى الطبيعة، بل إلى الحرية. غير أن قابلية تحديد الذات عن طريق هذه الفكرة، وأعني بالحقيقة الذات التي تستطيع أن تحس في ذاتها بالعقبات في الحساسية ولكنها تشعر في الوقت نفسه بعلوها عليها من خلال تجاوزها باعتبارها تعديلاً لشرطها، أي الشعور الأخلاقي، ترتبط مع ذلك بالملكة الجمالية للحكم وشروطها الصورية إلى حد أنها تستطيع أن تنفع في جعل قانونية فعل الواجب يمكن تمثلها في الوقت نفسه باعتبارها جمالية، أي كجليل، أو جميل، دون التضحية بنقائه، وهذا ما لا يتحقق إذا وضعه المرء في تأليف طبيعي مع الشعور الملائم.

إذا حاول المرء استخلاص النتيجة من العرض السابق بمنأى عن نوعي الحكم الجمالي، فسيكون بين يديه التفسيرات الوجيزة التالية:

الجميل هو ما يسر في مجرد الحكم (وبالتالي ليس عن طريق الإحساس بحس ولا بما يتوافق مع مفهوم الفهم). وينتج عن هذا أنه يجب أن يسر دون أية مصلحة.

والجليل هو ما يسر مباشرة من خلال مقاومته لمصلحة الحواس.

ويرتبط كلاهما، كتفسيرين لحكم جمالي صحيح كلياً، بالأسس الذاتية، وتحديداً بأسس الحساسية من ناحية، باعتبار أنها غرضية نيابة عن الفهم التفكري، ومن ناحية أخرى في مقابل تلك الأسس، باعتبارها غرضية لغايات العقل العملي؛ مع ذلك، فإن كليهما غرضي، باتحادهما في الذات نفسها، فيما يتعلق بالشعور الأخلاقي. يهيئنا الجميل لكي نحب شيئاً، حتى الطبيعة، من دون مصلحة؛ أما الجليل فلكي نقدره حتى على الضد من مصلحتنا (الحسية).

يمكننا أن نصف الجليل على النحو الآتي: **إنه موضوع (من موضوعات الطبيعة) يحدد تمثله الذهن بأن يفكر بانغلاق الطبيعة من حيث هي تقديم للأفكار.**

وإذا أخذنا الأفكار حرفياً، وتأملناها منطقياً، فلا يمكن تقديمها. لكن إذا بسطنا ملكتنا التجريبية للتمثل (رياضياً أو حركياً) لعيان الطبيعة، فإن العقل سيدخل حتماً كملكة لاستقلال الكلية المطلقة، وينتج عنه جهد ذهني، وإن كان بلا طائل، لجعل تمثلات الحواس كافية لذلك. وهذا الجهد، والشعور بانغلاق الفكرة بوساطة الخيال، هو نفسه تقديم لغرضية ذاتية لعقولنا في استعمال الخيال لمهمة تتخطى الحس، وهو يضطرنا إلى التفكير بالطبيعة نفسها في كليتها كتقديم لشيء ما يتخطى الحس، ذاتياً، دون أن نتمكن من إنتاج هذا التقديم موضوعياً.

ولهذا سرعان ما ندرك أن الطبيعة قاصرة تماماً عن اللامشروط في الزمان والمكان، وبالتالي عن العظم المطلق، حتى وإن كان هذا ما يطلبه العقل الأكثر شيوعاً. وهذا بالتحديد ما يذكرنا أننا لا نعنى بالطبيعة إلا من حيث هي مظهر، وهذا المظهر نفسه لا بد أن يُنظر إليه بوصفه مجرد تقديم لطبيعة في ذاتها (يمتلكها العقل في الفكرة). وهذه الفكرة عما يتخطى الحس، التي لا نستطيع بالطبع أن نحددها مزيداً من التحديد، ولذلك لا نستطيع معرفة الطبيعة كتقديم لها بل فقط نستطيع التفكير بها، تستيقظ فينا بوساطة موضوع يبسط حكمُه الجمالي الخيالَ إلى حده الأقصى، سواء إلى التوسيع (رياضياً) أو ممارسة قوته على الذهن (حركياً)، بحيث يقوم على الشعور بمهمة للذهن تتجاوز ميدان الخيال (على أساس الشعور الأخلاقي)، وفي ضوئها يتم الحكم على تمثل الموضوع بأنه غرضي من الناحية الذاتية. والحقيقة أنه لا يمكن إدراك شعور بالجليل في الطبيعة من دون ربطه بميل في الذهن مشابه للميل الأخلاقي؛ وبرغم أن الجميل في الطبيعة يفترض وجود بعض التحرر ويشذبه في طريقة التفكير، أي استقلال الرضا عن مجرد المتعة الحسية، فإن الحرية بوساطته يتم تمثلها في اللعب أكثر مما هي موضوع لأمر قانوني، وهي الخاصية الأصيلة للأخلاقية الإنسانية، حيث يجب أن يمارس العقل سطوته على الحساسية؛ وكما في الحكم الجمالي على الجليل، يتم تمثل هذه السطوة كشيء يمارسه الخيال نفسه، كأداة من أدوات العقل.

وهكذا فإن الرضا بالجليل في الطبيعة ليس سوى **سلبي** أيضاً (بينما الرضا بالجميل **إيجابي**)، وهو تحديداً شعور بتجريد حرية الخيال لذاتها، بقدر ما تتحدد غرضياً بمقتضى قانون غير قانون الاستعمال التجريبي. ولذلك تكتسب الاتساع والقوة أكثر مما تضحي بها، لكن أساس هذه القوة خفي عنها، غير أنها **تشعر** بتضحيتها أو تجردها وفي الوقت نفسه بسبب ما تتعرض له. **فالدهشة** التي تشارف على الرعب، وهزة الخوف والقشعريرة التي تستولي على من يشاهد منظر الجبال التي تصطف حتى تبلغ عنان السماء، والوهاد العميقة التي تنجرف فيها السيول، والقفار التي تعمرها الظلال المخيفة حتى لتبعث على التأمل السوداوي. . . إلخ، هي كلها لا تشكل، في نظر الأمان الذي نعرفه فيها، خوفاً حقيقياً، بل مجرد محاولة منا لإيقاع أنفسنا في الخوف بمعونة الخيال، حتى نشعر بقوة هذه الملكة نفسها على الجمع بين حركة الذهن التي تحدثها وهدوئه، وهكذا نتفوق على الطبيعة داخلنا، والطبيعة خارجنا أيضاً، بقدر ما تستطيع أن تمارس تأثيراً على شعورنا بالسعادة. لأن الخيال، استناداً إلى قانون التداعي، يجعل من حالة اطمئناننا تعتمد على أسباب مادية؛ لكن الخيال نفسه، بمقتضى مبادئ تخطيطية ملكة الحكم (وبالتالي كونها خاضعة للحرية)، هو أداة العقل وأفكاره، غير أن ملكة كهذه من شأنها أن تؤكد استقلالنا بوجه تأثيرات الطبيعة، لتقليل قيمة ما هو عظيم عندها، ولكي تضع ما هو عظيم على نحو مطلق في مهمته (التي تريدها الذات) فقط. وهذا التأمل في ملكة الحكم الجمالية، حين يرتفع إلى ما يكفي العقل (ويظل مع ذلك من دون مفهوم محدد لهذا الأخير) يمثل الموضوع، على وجه التحديد عن طريق القصور الموضوعي للخيال في امتداده الأعظم إلى العقل (بوصفه ملكة أفكار)، من حيث هو غرضي ذاتياً.

هنا لا بد أن ننتبه، بشكل عام، من كل ما قلناه سابقاً، إلى أننا في الجماليات المتعالية (الترنسندنتالية) لملكة الحكم يجب أن يقتصر حديثنا على الأحكام الجمالية الخالصة، وبالتالي يجب ألا تُستقى الأمثلة من الموضوعات الجميلة

أو الجليلة للطبيعة التي تفترض مفهوم غاية ما؛ لأنها في تلك الحالة إما أن تكون غائية أو قائمة على مجرد إحساسات بموضوع (لذة أو ألماً)، وهكذا لن تكون في الحالة الأولى غرضية جمالية ولن تكون في الحالة الثانية مجرد غرضية صورية. فإذا اعتبرنا مشهد السماء المرصعة بالنجوم جليلاً، فإنه لا يجوز أن نقيم هذا الحكم عنها على مفاهيم عن العوالم التي تسكنها الكائنات العاقلة، مفترضين أن النقاط الساطعة هي التي نرى بها الفضاء المفتوح فوقنا يعج بالشموس، التي تدور من أجلها في مداراتها المعينة غرضياً، بل يجب أن نأخذها، كما نراها، كقبة نائية، تحيط بكل شيء؛ وتحت هذا التمثل وحده يجب أن نضع الجلال الذي يعزوه حكم جمالي خالص لهذا الموضوع. وبالطريقة نفسها تماماً، يجب ألا نأخذ مشهد المحيط كما نفكر به، زاخراً بكل ضروب المعرفة (التي لا يتضمنها العيان المباشر)، كأن نفكر به بوصفه عالم المخلوقات المائية، أو المستودع العظيم للمياه التي تتبخر لتتراكم غيوماً تزخ على اليابسة، أو كعنصر يفصل أرجاء العالم عن بعضها ولكنه في الوقت نفسه يسمح أن يكون واسطة كبرى للاتصال، لأن هذه الأحكام أحكام غائية؛ بل يجب أن ننظر إلى المحيط تماماً كما يفعل الشعراء، استناداً إلى ما يكشف عنه مظهره، على سبيل المثال، حين يُنظر إليه في فترات هدأته، يُنظر إليه بوصفه مرآة مائية ناصعة لا تحيط بها سوى السموات، وحين يُنظر إليه في فترات هيجانه، يُنظر إليه بوصفه هاوية تهدد بابتلاع كل شيء، ولكنه مع ذلك يظل جليلاً. ويمكن قول الشيء نفسه عن الجليل والجميل في الهيئة الإنسانية، حيث لا ننظر إلى مفاهيم الغايات التي من أجلها توجد الأعضاء جميعاً على أسس محددة لحكمنا ويجب ألا تسمح للتوافق معها بأن يؤثر في حكمنا الجمالي (الذي لا يعود في تلك الحالة خالصاً)، برغم أن كونها لا تتناقض مع تلك الغايات هو بالطبع شرط ضروري حتى للرضا الجمالي. فالغرضية الجمالية هي قانونية ملكة الحكم في **حريتها**. ويعتمد الرضا في الموضوع على العلاقة التي قد نضع بها الخيال: وهي تحديداً أنه يسلي الذهن بذاته في فعالية

حرة. وعلى العكس من ذلك، إذا حدد شخص آخر الحكم، سواء أكان إحساساً للحواس، أو مفهوماً للفهم، فإنه قانوني بالتأكيد لكنه ليس حكم ملكة حكم حرة.

وهكذا إذا تكلمنا عن الجمال أو الجلال العقلي، فسيكون، **أولاً**، أن هذه التعبيرات ليست صحيحة تماماً، لأنها أنواع من التمثل الجمالي لا يمكن العثور عليها فينا على الإطلاق إذا كنا عقولاً خالصة وحسب (أو حتى ألزمنا أنفسنا بالتحول هكذا في أفكارنا)؛ **ثانياً**، بالرغم من كون كليهما، من حيث هما موضوعان للرضا العقلي (الأخلاقي)، يتناغمان بالتأكيد مع الجماليات ما داما لا يعتمدان على أية مصلحة، مع ذلك يظل من الصعب أن يتحدا مع الجماليات لأن المفترض فيهما أن ينتجا مصلحة لا يمكن لها أن تحدث أبداً، إذا كان على التقديم أن يتوافق مع الرضا في الحكم الجمالي، إلا بوساطة مصلحة للحواس، تجتمع به في التقديم، الذي من خلاله يلحق الضرر بالغرضية العقلية، وتشوبها الشوائب.

موضوع الرضا الخالص وغير المشروط هو القانون الأخلاقي بكل ما فيه من قوة، يمارسها فينا على جميع الدوافع العقلية السابقة عليه، وما دامت هذه القوة لا تجعل فعلاً من نفسها قابلة للمعرفة إلا من خلال التضحيات (التي هي تجرد، وإن يكن تجرداً لصالح الحرية الداخلية، لكنه أيضاً يكشف فينا عمقاً لا يُسبر غوره لهذه الملكة التي تتخطى الحس بالإضافة إلى نتائجها الواصلة إلى ما يمكن أن يُرى)، فإن الرضا على الجانب الجمالي (فيما يتعلق بالحساسية) سلبي، أي مناقض لهذه المصلحة، لكنه إذا نُظر إليه من الجانب العقلي، يكون إيجابياً، ويجتمع بمصلحة ما. ويستتبع هذا أن الخير العقلي، الغرضي داخلياً (الأخلاقي) المحكوم عليه جمالياً ينبغي ألا يُمتثل بوصفه جميلاً، بل بوصفه جليلاً، حتى ينتج من شعور الاحترام (الذي يترفع عن الافتتان) أكثر من شعور الحب والتأثر الحميم، ما دامت الطبيعة البشرية لا تتفق مع الخير تلقائياً، بل

فقط من خلال السطوة التي يمارسها العقل على الحساسية. وبالعكس، لا يُمثل حتى ما نسميه بالجليل في الطبيعة خارجنا أو حتى داخل أنفسنا (مثل بعض التأثرات) إلا بوصفه قوة للذهن لتخطي بعض عقبات الحساسية عن طريق مبادئ أخلاقية، وبالتالي لكي يصير مثيراً للاهتمام.

وأود أن أمكث قليلاً عند هذه النقطة الأخيرة. يُطلق على فكرة الخير المصاحب للتأثر اسم الحماس. ويبدو أن هذه الحالة العقلية من الجلال بحيث يصرُّ الكثيرون في العادة على أن شيئاً عظيماً لا يمكن أن يتحقق من دونها. والآن، فإن كل تأثر أعمى(*)، إما في اختيار غايته، أو إذا كان العقل هو الذي يقدم هذه الغاية، في إنجازه؛ لأن تلك الحركة للذهن هي التي تجعله عاجزاً عن الانخراط في تأمل حر للمبادئ، بغية تحديد نفسه بمقتضاها. وهكذا لا يستحق رضا العقل به بأية طريقة. مع ذلك، فإن الحماس هو جليل جمالياً، لأنه امتداد للقوى من خلال الأفكار، وهذا ما يعطي الذهن زخماً لكي يتصرف بقوة وثبات أكثر من الحافز الذي تقدمه التمثلات الحسية. لكن (وهذا أمر غريب) حتى انعدام التأثر (apatheia, phlegma in significactu bono) لدى ذهن يتابع بحرص مبادئه الراسخة هو جليل، والحقيقة بطريقة بارزة إلى حد كبير، لأنه يحوز رضا العقل الخالص إلى جانبه. ومثل هذه العقلية وحدها تُدعى **نبيلة**، وهو تعبير يصح أيضاً بالنتيجة على أشياء، كالمباني والأزياء والأسلوب الأدبي والمزاج الجسدي. . .إلخ، إذا لم تبعث كثيراً على **الدهشة** (أي التأثر بتمثل شيء مبتدع يزيد على التوقع) أو كإعجاب (أي دهشة لا تتوقف حين

(*) تختلف التأثرات اختلافاً كلياً عن الانفعالات. إذ ترتبط الأولى بالشعور فحسب، بينما تنتمي الأخيرة لملكة الرغبة، وهي ميول تجعل من كل قابلية تحديد لملكة الاختيار عن طريق المبادئ صعبة أو مستحيلة. والأولى هوجاء لا يقف في طريقها شيء، والثانية راسخة ومتروى فيها، وهكذا فإن السخط، كالغضب، هو تأثر، غير أن الكراهية (والثأر) هي انفعال. ولا يمكن أن يسمى الثاني، وتحت أي ظرف، جليلاً، ففي حالة التأثر تعاق حرية الذهن بالتأكيد، بينما تلغى في حالة الانفعال.

يضيع الابتداع)، وهو يحدث حين تتوافق الأفكار في تقديمها عن غير عمد ودون اصطناع مع الرضا الجمالي.

كل تأثر من النوع **الشجاع** (أي الذي يدفع شعور قوانا إلى قهر المقاومة animi strenui) هو جليل جمالياً، كالغضب أو حتى اليأس (الناتج عن نوع من الازدراء، لا عن جزع). أما التأثر من النوع **الخانع** (الذي يحول جهد المقاومة نفسه إلى موضوع ألم (animum lanuidum)، فلا ينطوي على شيء نبيل، وإن كان بالإمكان أن يُعتبر متمياً للجمال من النوع الحسي. فالانفعالات التي ترقى إلى قوة التأثر هي أيضاً مختلفة جداً. ولدينا انفعالات شجاعة مثلما لدينا انفعالات خائرة. ولا تصلح الأخيرة في شيء على الإطلاق، إذا وصلت إلى مستوى التأثر؛ ويسمى الميل نحوها **بالحساسية المفرطة**. فالحزن المتعاطف الذي لا يسمح بالمواساة، أو الذي نقع فيه شعورياً، حين نستسلم لشرور مختلقة، إلى حد أن يستحوذ علينا الخيال، وكأنه واقع، يبرهن ويشكل نفساً رقيقة القلب ولكن ضعيفة في الوقت نفسه، وهذا ما يكشف عن جانب جمالي، وهو بالتأكيد يمكن أن يسمى وهمياً، ولكن ليس حماسياً. والروايات والمسرحيات العاطفية والمبادئ الأخلاقية الضحلة التي تتلاعب بما يسمى بالنوازع النبيلة (وتزيفها)، لكنها في الحقيقة توهن القلب، وتجعله لا يتقبل المبدأ الصارم للواجب، وعاجزاً عن احترام أية كرامة بشرية في شخصنا وكل حقوق الإنسان (وهذا شيء مختلف تماماً عن سعادته)، وعاجزاً بشكل عام عن التمسك بأية مبادئ ثابتة؛ وحتى الموعظة الدينية التي تبشر بالتذلل والمداهنة والتملق، وتتخلى عن كل ثقة بقدرتنا على المقاومة بوجه الشر، بدلاً من العزم المصمم في البحث عن القوى التي ما زالت كامنة فينا، برغم كل ما يعترينا من وهن، للتغلب على النوازع، والتواضع الزائف الذي يجد سبيله الوحيد لكي يؤتي أكله في ازدراء الذات، والتذمر والأسف الملفق والموقف السلبي للعقل، هذه كلها لا علاقة لها بما يمكن أن يُعتبر جمالاً، ناهيك عن جلال العقلية.

غير أن الحركات الهوجاء للذهن، سواء أاقترنت بأفكار الدين، تحت عنوان

الهداية، أو كانت تنتمي للثقافة، بأفكار تحتوي على مصلحة اجتماعية، مهما بلغ بسطها للخيال، لا تستطيع على الإطلاق أن تدعي لنفسها شرف كونها تقديم الجليل، ما لم تترك وراءها نزعة الذهن بأنه يمارس، حتى وإن كان على نحو غير مباشر، تأثيراً في شعور قوته وحلاً فيما يتعلق بما يحمل معه الغرضية العقلية (أي ما يتخطى الحس). وإلا فإن جميع هذه الانفعالات تنتمي إلى حركة يسعدنا أن نقوم بها من أجل الصحة. فالإعياء المريح الذي يتبع هذا التهييج بوساطة لعبة التأثرات هو متعة ارتياح ناشئة عن توازن مختلف القوى الحيوية التي تنتجها فينا على هذا النحو، وهو ما يصل في النهاية إلى الشيء نفسه الذي يصل إليه الشرقيون المنغمسون في الشهوات إذ يجدون الراحة حين يسلمون أجسادهم للتدليك، فتنشد عضلاتهم ومفاصلهم وترتخي؛ في الحالة الأولى وحدها يكون المبدأ المحرك في الجزء الأكبر منه فينا، بينما هو في الحالة الثانية خارجنا بالكامل. وكم من إنسان يعتقد أنه قد هدته خطبة تخلو من أي تقويم (إذ هي تخلو تماماً من منظومة المبادئ الجيدة)، أو أن ملهاة قد ارتقت به بينما هو مسرور فقط لأن الحظ واتاه في الإفلات من الضجر. وهكذا لا بد أن ينطوي الجليل دائماً على علاقة **بنمط التفكير**، أي بمبادئ تجعل العقل وأفكار العقل تسمو على الحساسية.

نحن في غنى عن الخوف بأن الشعور بالجليل سيفقد شيئاً من خلال هذا التقديم المجرد، الذي يصير سلبياً تماماً فيما يتعلق بالمحسوس؛ لأن الخيال، وإن كان بالتأكيد لا يعثر على شيء بمعزل عن المحسوس الذي ينضم إليه، يشعر مع ذلك بأنه مطلق السراح بالتحديد بسبب هذا الإلغاء لحدود الحساسية؛ وهكذا فإن هذا الانفصال هو تقديم للانهائي، الذي لا يمكنه أن يكون، لهذا السبب نفسه، شيئاً سوى تقديم سلبي محض، ولكنه يوسع حدود النفس. وربما لا توجد فقرة جليلة في قانون الكتاب اليهودي أجل من الوصية التي تقول: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت» [الخروج: ٢٠]. .إلخ. تفسر هذه الوصية وحدها الحماس

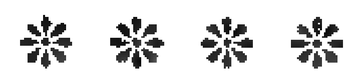
الذي شعر به الشعب اليهودي في فترة تحضره لدينه حين صار يقارن نفسه بشعوب أخرى، والفخر الذي كان يستوحيه الدين الإسلامي. ويصح الشيء نفسه أيضاً على تمثل القانون الأخلاقي والنزوع إلى الأخلاقية فينا. وإنه لمن الخطأ الصميم أن نقلق أنه لو تجرد هذا النزوع عن كل ما توصي به الحواس فإنه لن يحمل معه حينئذ سوى الاستحسان البارد، الذي لا حياة فيه، وسيخلو من الانفعال والقوة المحركة. بل العكس تماماً: إذ حين لا ترى الحواس أي شيء أمامها، وتبقى مع ذلك فكرة لا تخفى ولا تنطفئ عن الأخلاقية، يكون من الضروري أكثر أن نكبح جماح خيال مطلق السراح حتى لا يصل إلى نقطة الحماس، بدلاً من المخاوف من انعدام قوة هذه الأفكار، بحثاً عن عون لها في صور ووسائل طفولية. ولهذا السبب سمحت الحكومات راضية بأن يتزود الدين بمثل هذا الزاد وأرادت أن تريح رعاياها من مشقة المؤونة ولكنها أرادت في الوقت نفسه أن تجردها من القدرة على بسط قوى النفس وراء الحدود التي وضعت لها اعتباطاً، وعن طريقها يمكن التعامل معهم بسهولة بعد أن صاروا مجرد كائنات إنسانية.

وهذا التقديم الخالص، الرفيع، السلبي المحض للأخلاقية، في المقابل، لا يحمل معه خطر **العصبية**، التي هي **ضلال الاعتقاد بقدرتنا على رؤية شيء ما وراء قيود الحساسية**، أي أن نحلم بمقتضى مبادئ عقلية (أو نجنَّ بالعقل)، تحديداً لأن التقديم في هذه الحالة هو مجرد سلبي. لأن **انغلاق فكرة الحرية** يحول تماماً دون أي تقديم إيجابي؛ غير أن القانون الأخلاقي يكفي لدينا في ذاته وهو محدِّد في الأصل، ولذلك فهو لا يسمح حتى بأن نتطلع حوالينا بحثاً عن أساس خارجه. وإذا أمكن مقارنة الحماس **بالجنون**، فيجب حينئذ مقارنة التعصب **بالهوس**، وهذا الأخير أقلها انسجاماً مع الجليل، لأنه عبثي ومثير للسخرية من حيث التفاصيل. في الحماس، كتأثر، لا يمكن التحكم بالخيال، وفي التعصب، كانفعال مستبد متأصل، لا يخضع الخيال لقاعدة. الأول حدث عابر يؤثر في أعمق فهم أحياناً، والثاني مرض يدمره.

وكأن **البساطة** (أو الغرضية بلا فن) هي أسلوب الطبيعة في الجليل، وكذلك مع الأخلاقية، التي هي طبيعة ثانية (تتخطى الحس)، لا نعرف عنها سوى القوانين، دون أن نتمكن من الوصول عن طريق العيان إلى تلك الملكة التي تتخطى الحس في أنفسنا وتحتوي على أساس هذا التشريع.

ينبغي أن نلاحظ أن الرضا بالجميل، شأنه شأن الرضا بالجليل، لا يتميز بوضوح عن بقية الأحكام الجمالية الأخرى في **قابلية نقله** الكلية، بل هو يكتسب أيضاً من خلال هذه الخاصية، اهتماماً بعلاقته بالمجتمع (الذي يكون فيه النقل والتوصيل ممكناً)، مع أن الانفصال عن كل مجتمع يعتبر أيضاً شيئاً جليلاً، إذا كان يستند إلى أفكار تبدو بمنأى عن أي اهتمام محسوس. وهكذا فإن الاكتفاء بالذات وعدم الاحتياج إلى المجتمع، ولكن من دون الانطوائية، أي الهرب من المجتمع، هو شيء يدنو من الجليل، تماماً كالتعالي على الحاجات. في المقابل، فإن الهرب من البشر، **لبغض البشر**، حيث يكون المرء معادياً لهم، أو حين يصدر عن **رهاب البشر** (أي الخوف من الناس)، حيث يخافهم المرء كأعداء له، أمر كريه من ناحية، ومزدرى من ناحية أخرى. مع ذلك هناك نوع من بغض البشر (كما يسمى على نحو قاصر)، وهو ميل غالباً ما نجده في أذهان كثير من الناس ذوي التفكير السليم حين يشيخون، وهو أمر يشف عن قدر من حب البشر بقدر ما يعنيه مفهوم **حب الخير** لديهم، لكنه يخالطهم بسبب تجربة طويلة، محزنة صرفتهم عن اجتناء أية متعة لدى الكائنات الإنسانية؛ ويمكن العثور على دليل على ذلك في ميل بعض الناس إلى العزوف عن المجتمع، أو الرغبة الخيالية في منزل ريفي منزوٍ، أو حتى (لدى الشباب) في الحلم بالسعادة في قضاء حياتهم في جزيرة يجهلها بقية العالم بصحبة عائلة صغيرة، يعرف الروائيون والشعراء الذين يكتبون عن أضراب روبنسن كروزو جيداً كيف يستغلونها. فالزيف ونكران الجميل والظلم وصبيانية الغايات، التي نصر نحن أنفسنا على كونها مهمة وعظيمة، يلحق الناس ببعضهم، وهم يطاردونها، كل ما يمكن تصوره من الشرور، تتناقض كلها مع فكرة أن بوسع الناس أن يكونوا ما يريدون، وتتعارض مع رغبتنا الدائمة في أن نراهم في حال

أفضل، ذلك أننا لكي نتحاشى كرههم، ما دمنا لا نستطيع محبتهم، فإن العزوف عن جميع المتع الاجتماعية إنما هو تضحية صغيرة. وهذا الحزن، لا بإزاء الشر الذي يفرضه القدر على بشر آخرين (وهو ما يتولد عن تعاطف)، بل بإزاء ما يفعلونه بأنفسهم (وهو ما يقوم على نفور في المبادئ الأساسية)، ما دام يعتمد على الأفكار، هو أمر جليل، بينما لا يزيد الأول في أحسن أحواله عن كونه جميلاً. يقول سوسير، النابه والعميق، في وصفه رحلاته إلى الألب، عن أحد جبال السافوي، الذي يدعونه «الإنسان الطيب»: «هناك يسود نوع من الحزن الممل». لكنه رأى أيضاً حزناً مثيراً، يوحي به مشهد القفار التي لا يتحرك بها أنيس، ولا تُسمع فيها نأمة، أو يحس بها شيء من العالم، لكنها مع ذلك لا تخلو من الأنس تماماً بحيث لا تقدم لهم سوى ملجأ متعب. وإنني لا أقدم هذه الملاحظة إلا بنية التذكير بأنه حتى الشجى (وليس الحزن الكئيب) يمكن اعتباره بين التأثرات المحفزة، إذا ما أُقيم على أفكار أخلاقية، لكنه إذا أقيم على التعاطف، كما هو، وهو أمر مرغوب به أيضاً، فإنه سينتمي فقط إلى التأثرات الموهنة، وهذا لكي أصرف الانتباه إلى أن نزوع الذهن لا يكون جليلاً إلا في الحالة الأولى.



نستطيع الآن أن نقارن العرض المتعالي (الترنسندنتالي) للأحكام الجمالية بعد أن اكتمل بالعرض الفيزيولوجي (النفسي)، كما استفاض فيه بيرك وكثير من ذوي العقول الحاذقة بيننا، بغية أن نرى إلى أين يفضي مجرد عرض تجريبي للجليل والجميل. يستخلص بيرك، الذي يستحق أن يعتبر أهم كاتب يتبنى هذا الطراز من المعالجة، أن «الشعور بالجليل يعتمد على دافع للحفاظ على الذات، وبالتالي خوف، أي ألم، ما دام لا يصل إلى درجة التدمير الفعلي لأعضاء الجسد، بل ينتج حركات، من شأنها أن تنقي الأوعية الدموية الدقيقة والكبيرة من الانسدادات الخطيرة والمتعبة، وتستطيع هذه الحركات أن تحدث إحساسات ملائمة، وليس متعة، بل نوعاً من الرعب اللذيذ، الذي يحمل معه بعض السكينة الممتزجة

بالخوف». والجميل، الذي يقيمه على أساس الحب (وقد رأى أنه منفصل عن الرغبة)، يرجعه إلى «الاسترخاء واللين وارتخاء أنسجة الجسم، وبالتالي إلى لطافة، وانحلال، ووهن، وانغماس، واضمحلال، وذوبان للالتذاذ». ثم يؤكد هذا النوع من التفسير من خلال الحالات التي يكون فيها الخيال قادراً على بث الشعور بالجميل وكذلك بالجليل ليس فقط من خلال ارتباطه بالفهم، بل من خلال ارتباطه بالإحساسات الحسية أيضاً. وكملاحظات نفسية، تصح هذه التحليلات لظاهرة الذهن إلى حد كبير، وهي توفر مواد غنية للبحوث المميزة في الأنثروبولوجيا التجريبية. زد على ذلك أنه مما لا يُنكر أن جميع التمثلات لدينا، سواء أكانت مجرد محسوسة موضوعياً أو عقلية تماماً، يمكن إقرانها ذاتياً بالالتذاذ والألم، مهما تكن درجة الانتباه إليها ضئيلة (لأنها جميعاً تؤثر في شعور الحياة، ولا يمكن لأي منها أن يكون مختلفاً بقدر ما تكون تحويراً على الذات)، أو أن الالتذاذ والألم، كما كان يرى أبيقور، هما دائماً جسديان في النهاية، سواء أصدرا عن الخيال أو حتى عن تمثلات الفهم: لأن الحياة من دون الشعور بالأعضاء الجسدية هي مجرد وعي بالوجود، لكنها ليست شعوراً بالراحة أو الشقاء، أي ارتفاعاً أو انتكاساً بقوى الحياة؛ لأن الذهن من أجل ذاته هو حياة بالكامل (أي مبدأ الحياة نفسها)، ولا بد أن يتم البحث عن مصادر الإعاقة والرقي بها خارجها، وإن يكن ذلك في الوجود الإنساني نفسه، وبالتالي في اجتماعه بجسده.

على أننا إذا وضعنا الرضا بالموضوع كاملاً في كونه يُلِذُّ عن طريق الافتتان والانفعال، لكان من اللازم ألا نتوقع من الآخرين أن يتفقوا معنا على الأحكام الجمالية التي نجريها؛ إذ من المسوغ لكل شخص ألا يعود إلا إلى استشارة حسه الخاص. وفي تلك الحالة، يتوقف توقفاً كاملاً كل نقد للذوق أيضاً؛ ربما باستثناء أن المثل الذي يقدمه التوافق العرضي مع الآخرين في أحكامهم قد اعتُبر أمراً للإجماع منا، وربما تعين علينا أن نقاوم هذا المبدأ، ونرجع إلى الحق الطبيعي بإخضاع الحكم الذي يعتمد على الشعور المباشر بسعادتنا الخاصة إلى حسنا نحن، وليس إلى حس الآخرين.

لذلك إذا كان حكم الذوق يجب ألا يُعَدَّ **أنانياً**، بل يتوافق بالضرورة مع طبيعته الداخلية، أي مع نفسه، وليس من أجل المثل والنماذج التي يقدمها الآخرون عن ذوقهم، أي من حيث هو **تعددي**، إذا قيمناه باعتباره المطلب الذي يتمسك به كل إنسان، إذاً فلا بد أن يقوم على نوع من المبدأ القبلي a priori (سواء أكان ذاتياً أم موضوعياً)، لا يمكن أن يصل إليه المرء عن طريق استكشاف القوانين التجريبية لتغيرات الذهن: لأن هذه القوانين تتيح لنا أن نعرف كيف نحكم على الأشياء وحسب، ولا تقرر لنا كيف يجب أن نحكم عليها، ولا سيما حين يكون الأمر فيها غير مشروط؛ برغم أن شيئاً من هذا النوع تفترضه أحكام الذوق حين يكون الرضا مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بتمثل ما. وهكذا ربما يكون العرض التجريبي للأحكام الجمالية نقطة البدء دائماً لتوفير مادة لبحث أسمى، مع أن المناقشة المتعالية لهذه الملكة تظل أمراً ممكناً وجوهرياً لنقد الذوق. إذ من دون مبادئ قبلية، ربما لا تستطيع هذه الملكة أن تهدي أحكام الآخرين، ولا تدعي استحسانها أو إنكارها حتى ولا بشبهة حق.

ما تبقى من تحليلية الأحكام الجمالية ينطوي أولاً على ما يأتي:

استنباط الأحكام الجمالية الخالصة

الفقرة (٣٠)
استنباط الأحكام الجمالية
حول موضوعات الطبيعة لا يجوز
أن يتجه نحو ما نسميه من بينها جليلاً
بل نحو الجميل فقط

تحتاج دعوى حكم جمالي بالصلاحية الكلية عند كل ذات، بأنه حكم يجب أن يقوم على مبدأ قبلي، إلى استنباط (أي تسويغ مسلماته)، التي يجب أن تضاف إلى ما يعرضه، أي إذا كان يهتم بالرضا أو السخط في **صورة الموضوع**.

وأحكام الذوق حول الجميل في الطبيعة هي من هذا النوع. ففي هذه الحالة تجد الغرضية أساسها في الموضوع وشكله، حتى وإن كانت لا تشير إلى علاقة الموضوع بالآخرين بمقتضى المفاهيم (الخاصة بأحكام المعرفة)، بل تهتم بشكل عام بمجرد الإحاطة بهذه الصورة بقدر ما تكشف عن نفسها في الذهن لتتناسب مع ملكة كلٍّ من المفاهيم وتقديمها (التي هي بعينها ملكة الإحاطة). وهكذا نستطيع أن نثير هنا أيضاً عدة أسئلة فيما يتعلق بالجميل في الطبيعة، حول سبب غرضية صورها، من نحو: كيف نفسر أن الطبيعة تبثُّ الجمال في كل مكان، حتى في قعر المحيط، حيث لا تصل إلا نادراً عين الإنسان (التي هي في النهاية غرضية من أجلها وحدها)؟ وما أشبه.

لكن الجميل في الطبيعة وحده ـ إذا أصدرنا حوله حكماً جمالياً خالصاً، لا يختلط بأية مفاهيم عن الكمال، كالغرضية الموضوعية، لأنه سيكون في هذه الحالة حكماً غائياً ـ يمكن اعتباره بلا صورة أو بلا شكل تماماً، لكنه يظل موضوع رضا خالص، ويمكنه إظهار الغرضية الذاتية في التمثل المعطى؛ وحينئذ يظهر السؤال، في هذا النوع من الحكم الجمالي بمعزل عن عرض ما يتم التفكير فيه، هل يحتاج استنباط الدعوى من هذا النوع (الذاتي) إلى مبدأ قبلي أيضاً.

من النافع جواباً عن هذا السؤال أن الجليل في الطبيعة لم تُطلق عليه هذه التسمية إلا بشكل غير مناسب، والمناسب أن تعزى لطراز التفكير وحده، أو بالأحرى على أساسه في الطبيعة الإنسانية. أما الإحاطة بموضوع لا صورة له ولا غرض فيه فتوفر فقط المناسبة لاكتساب الوعي بهذا، الذي يستعمل على هذا النحو بطريقة غرضية ذاتياً، لكنه لا يُحكم عليه بأنه غرضي لذاته، وعلى أساس صورته (وكأن مظهر الغائية مخطط فيه، وليس معطى: species finalis accepta. non data) وهكذا فإن غرضنا في الأحكام حول الجميل في الطبيعة كان في الوقت نفسه استنباطاً لها. ذلك أننا حين حللنا التأمل في ملكة الحكم في

هذه الأحكام، وجدنا فيها علاقة غرضية بالملكات المعرفية، لا بد أن تؤسس لملكة غايات (الإرادة) قبلياً، وبالتالي فهي غرضية في ذاتها قبلياً، وحينئذ فهي تحتوي مباشرة على الاستنباط، أي تسويغ ادعاء أن مثل هذا الحكم ذو صلاحية ضرورية كلياً.

هكذا سيكون من اللازم علينا أن نبحث فقط عن استنباط أحكام الذوق، أي أحكام جمال الأشياء في الطبيعة، ونحقق عن طريقها مهمة البحث في الملكة الجمالية للحكم برمتها.

الفقرة (٣١)
عن منهج استنباط أحكام الذوق

لا يظهر لزوم استنباط نوع من الحكم، أي ضمان مشروعيته، إلا إذا كان الحكم يدعي أنه ضروري، وتصدق هذه الحالة إذا كان يتطلب كلية ذاتية، أي إجماعاً من الجميع، برغم حقيقة أنه ليس بحكم معرفة، بل فقط حكم يتعلق بلذة أو ألم في موضوع معين، أي افتراض غرضية ذاتية تصح دائماً على الجميع، ولا يفترض أنه يقوم على أي مفهوم عن الشيء، لأنه حكم ذوق.

وما دمنا في الحالة الثانية لا نمتلك أمامنا حكم معرفة، لا حكماً نظرياً يقوم على مفهوم عن **الطبيعة** بشكل عام من خلال الفهم، ولا حكماً عملياً (خالصاً) يقوم على فكرة **الحرية** كمعطى من العقل **قبلياً**، لذا يجب أن نسوغ قبلياً الصلاحية لا لحكم يمثل ما هو الشيء، ولا لحكم أنه يجب عليَّ أنا، لكي أنتجه، أن أقوم بشيء ما، بل إن **الصلاحية الكلية** لحكم مفرد، وهي التي تعبر عن الغرضية الذاتية لتمثل تجريبي لصورة موضوع، هي التي ينبغي إظهارها أمام ملكة الحكم بشكل عام بغية تفسير الكيفية التي يمكن بها لشيء ما أن يسر بمجرد الحكم (من دون إحساس من الحواس أو مفهوم) وأنه ما دامت هناك قواعد كلية للحكم على موضوع ما من أجل المعرفة بشكل عام، فإن رضا المرء يمكن أن يقال عنه إنه قاعدة لأي شخص آخر سواه.

والآن إذا كانت هذه الصلاحية الكلية لا تقوم على جمع الأصوات وسؤال الآخرين عن نوع الإحساسات التي يمتلكونها، بل كما لو أنها تعتمد على استقلال الذات التي تحكم حول الشعور باللذة في التمثل المعطى، أي تعتمد على ذوقها، ولكنه أيضاً لا يستمد من المفاهيم، إذاً فإن مثل هذا الحكم يمتلك ـ كما يمتلك حكم الذوق في الوقائع ـ خصوصية منطقية ذات شقين: هما تحديداً، أولاً، صلاحية كلية **قبلياً**، ولكنها مع ذلك ليست كلية منطقية بمقتضى المفاهيم، بل كلية حكم مفرد؛ وثانياً، ضرورة (يجب أن تعتمد دائماً على أسس قبلية)، لكنها مع ذلك لا تعتمد على أسس برهان قبلية، عن طريق تمثل الإجماع الذي يفرضه حكم الذوق على كل شخص.

وتفسير هاتين الخصوصيتين المنطقيتين، اللتين يختلف فيهما حكم الذوق عن جميع أحكام المعرفة، إذا جردناهما في البداية من محتواهما كله، وهو تحديداً الشعور باللذة، واكتفينا بمقارنة الصورة الجمالية بصورة الأحكام الموضوعية، كما يقررها المنطق، سيكون كافياً في ذاته لاستنباط هذه الملكة الفريدة. لذلك سنعطي قبل كل شيء تمثلاً لهذه السمات الخاصة للذوق، ونوضحها عن طريق الأمثلة.

الفقرة (٣٢)
الخصوصية الأولى لحكم الذوق

يحدد حكم الذوق موضوعه فيما يتعلق بالرضا (كجمال) مع ادعاء حول حصول إجماع من كل إنسان، وكأنه أمر موضوعي.

كأنما يعني القول «هذه الزهرة جميلة» مجرد تكرار لدعواه بحصولها على رضا كل إنسان. واستناداً إلى ملاءمة عطرها لا تدخر أية دعوى على الإطلاق. فعطرها قد يبهج شخصاً، بينما يمكن أن يسبب الدوار لشخص آخر. والآن ما الذي يمكن أن نستخلصه من هذا سوى أن الجمال يجب اعتباره خاصية للزهرة ذاتها، وهذا ما لا يتوافق مع الاختلاف بين الأشخاص في أعضائهم الحسية، بل

على الحواس أن تتكيف معها، بدلاً من ذلك، إذا أرادت أن تحكم عليها؟ على أن الأمر غير ذلك. لأن حكم الذوق يكمن بالتحديد في كونه لا يدعو الشيء جميلاً إلا بمقتضى تلك الخاصية التي من خلالها يتجاوب مع طريقتنا في تلقيه.

زد على ذلك أن المفترض في كل حكم يبرهن على ذوق الذات أن تحكم الذات لنفسها، دون أن تضطر إلى الاستهداء عن طريق التجربة بأحكام الآخرين، فتتعرف قبل الحكم على رضاهم أو سخطهم من الموضوع بعينه، وبالتالي يجب أن تعلن الذات عن حكمها لا بوصفه تقليداً، لأن الشيء يجب أن يسر على نحو كلي، ولكن **قبلياً**. على أننا يجب أن نفكر أن الحكم قبلياً يجب أن يحتوي على مفهوم عن الموضوع، لأن معرفته تحتوي على مبدأ؛ وإن كان حكم الذوق لا يعتمد على المفاهيم على الإطلاق، ولا على المعرفة قبل كل شيء، بل هو حكم جمالي وحسب.

من هنا لا يسمح الشاعر الشاب لنفسه بأن يكف عن اعتقاده بأن قصيدته جميلة بحكم الآخرين أو حكم أصدقائه عليها، وإذا أصاخ السمع لهم، فليس لأنه يحكم عليها الآن حكماً مختلفاً، بل حتى لو كان لدى الجمهور العريض بأسره ذوق زائف (من وجهة نظره في الأقل) فإنه يجد (حتى على النقيض من حكمه) سبباً لمسايرة الخطأ العام في رغبته في التوافق. ولا يبارح حكمه السابق الصادر عن إرادته الحرة إلا لاحقاً، حين يزيد المران من حدة ملكته في الحكم، تماماً مثلما يفعل مع أحكامه التي تعتمد اعتماداً كاملاً على العقل. فالذوق يصدر الدعاوى بالاستقلال وحسب. أما جعل أحكام الآخرين أساساً محدداً لحكم المرء فهو تبعية للآخرين.

ويشير إطراؤنا أعمال القدماء كنماذج يُقتدى بها عن حق، حين ندعو المؤلفين منهم كلاسيكيين، كنوع من النبالة بين الكتاب، الذين يسنون القوانين للناس من خلال سبقهم، إلى مصادر بعدية للذوق، وهو أمر يتناقض مع استقلال الذوق لدى كل ذات. لكننا يجب أن نقول أيضاً إن الرياضيين القدماء، الذين ما زالوا

يعتبرون حتى الآن نماذج لا يستغنى عنها تقريباً للعمق البالغ وروعة مناهجهم التركيبية، إنما يكشفون أننا نستند إلى عقل تقليدي ونعجز أن نستخرج من مصادره الخاصة براهين قاطعة، ببينات عيانية كبيرة، عن طريق بناء المفاهيم. فلا جدوى على الإطلاق من قوانا، مهما تكن حرة، بل حتى من العقل (الذي ينبغي أن يستمد جميع أحكامه من مصادر مشتركة قبلياً)، إذا كان ينبغي على كل ذات أن تبدأ دائماً بداية جديدة من الأساس الخام لطبيعتها، بحيث لا تسمح بوجود محاولات خاطئة، وإذا لم يسبقها الآخرون بمحاولاتهم، لا لكي يجعلوا من يأتي بعدهم محض مقلد لهم، بل عن طريق منهجهم في وضع الآخرين على الطريق الصائب بحثاً عن المبادئ في أنفسهم، واتباع مسلكهم الخاص الذي غالباً ما يكون أفضل. وحتى في الدين، حيث ينبغي بالتأكيد على كل شخص أن يستقي قاعدة سلوكه من نفسه، لأنه يظل أيضاً مسؤولاً عنه هو نفسه ولا يستطيع أن يلقي باللائمة على عاتق الآخرين، سواء أكانوا معلمين له أو سابقين عليه، فإن المبادئ العامة، التي ربما اكتسبها المرء من الرهبان أو الفلاسفة أو استمدها من نفسه، لن تكتمل أبداً كنماذج على الفضيلة أو القداسة، التي لا تضفي الاستقلال، كما ترسخت في التاريخ، على الفضيلة انطلاقاً من فكرة المرء الأصلية عن الأخلاقية التي يمكن الاستغناء عنها (قبلياً) أو تحويلها إلى آلية تقليد. **فالإتباع**، من حيث ارتباطه بسابقة، لا بتقليد، هو التعبير الصحيح عن أي تأثير يمكن أن تخلقه نتاجات مؤلف نموذجي لدى الآخرين، وهذا لا يعني أكثر من الخلق من المصادر نفسها التي خلق منها اللاحق، وأن يقتصر التعلم من السابق على طريقة تصرف المرء مع نفسه في فعله هذا. ولكن من بين جميع الملكات والمواهب، ينفرد الذوق تحديداً، لأن حكمه لا يتحدد عن طريق المفاهيم والمبادئ، باحتياجه إلى النماذج التي حظيت بأطول موافقة في سياق تقدم الثقافة، إذا لم يرد سرعة الانكفاء إلى البربرية والارتداد إلى فظاظة محاولاته الأولى.

الفقرة (٣٣)
الخصوصية الثانية لحكم الذوق

لا يتحدد حكم الذوق على أسس البرهان على الإطلاق، وكأنه مجرد حكم ذاتي.

إذا لم يجد أحد في مبنى أو مشهد أو قصيدة أمراً جميلاً، فهذا يعني في الدرجة الأولى أنه لا يسمح للاستحسان بأن تفرضه عليه داخلياً مئات الأصوات التي تثني عليه جميعاً ثناءاً عالياً. بالطبع قد يتصرف وكأنه تمتع به، حتى لا يظهر بمظهر من يفتقر إلى الذوق؛ بل يستطيع حتى أن يشكك ما إذا كان قد شكّل ذوقه استناداً إلى معرفة وافية بعدد كافٍ من الموضوعات من نوع معين (تماماً مثل من يعتقد أنه تعرف على شيء عن بعد، كأن نقول غابة، يعتبرها كل من عداه قرية، فيشكك في حكم عينيه). لكن ما يراه بوضوح هو التالي: الاستحسان الذي يبديه الآخرون لا يوفر أي برهان صالح للحكم على الجمال، وما قد يراه الآخرون ويلاحظونه له، وما رآه كثيرون بطريقة معينة ويعتقد أنه رآه بطريقة مغايرة، ربما يوفر له أساساً كافياً للبرهان على حكم نظري، وبالتالي منطقي، لكن ما يمتع الآخرين لا ينفع مطلقاً كأساس لحكم جمالي. فحكم الآخرين، حين لا يقع منا موقع الاستحسان، قد يفضي بنا بالطبع إلى اتخاذ بعض التحوطات بخصوص حكمنا، لكنه لن يقنعنا أبداً بعدم صحته. وهكذا لا يوجد **أساس برهان** تجريبي من شأنه أن يفرض حكم ذوق على أي إنسان.

ثانياً، أن البرهان قبلياً بمقتضى قواعد محددة يقلُّ تحديداً للحكم على الجمال. إذا قرأ عليَّ أحد قصيدة كتبها، أو أخذني إلى مسرحية لم تفلح في النهاية في إمتاع ذوقي، فقد يستشهد بباتو أو لسنغ، أو ربما نقاد أقدم وأشهر، ويورد جميع القواعد التي رسخوها كبراهين على أن قصيدته جميلة؛ وقد تتفق بعض المقاطع من القصيدة، وهي المقاطع التي تسرني، مع قوانين الجمال (كما أُعطيت هناك وعُرفت كلياً): وسأصمُّ أُذني، ولن أستمع إلى مزيد من

الأسباب والحجج، بل ربما ذهب بي الاعتقاد إلى أن قواعد النقاد تلك زائفة، أو في الأقل لا تصح أن تُطبَّقَ على نصوصه حتى لا أسمح لحكمي أن تحدده أسس برهان **قبلياً**، ما دام يُفترض أن يكون حكم ذوق وليس حكماً للفهم أو العقل.

ويبدو أن هذا هو أحد الأسباب الرئيسة التي أُعطي لملكة الحكم الجمالي بموجبها اسم «الذوق». فقد يقرأ أحدهم عليَّ جميع مكونات طبق من الأطباق، ويعلق بأن كل مكوّن من هذه المكونات سيطيب لي، بل ربما أشاد مصيباً بالقيمة الغذائية لهذا الطعام؛ مع ذلك أصمُّ سمعي عن جميع هذه الأسس، وأحاول تذوق الطبق بلساني ولهاتي، وعلى ذلك الأساس (وليس على أساس مبادئ عامة) أُصدر حكمي.

في الواقع، يتم إصدار حكم الذوق دائماً كحكم مفرد عن الموضوع. ولا شك أن الفهم يستطيع إصدار حكم كلي بمقارنة الكيفية التي ينسجم بها الموضوع مع أحكام الآخرين من حيث الإرضاء، كأن نقول مثلاً: «كل أزهار الخزامى جميلة»؛ لكن الحكم في هذه الحالة لن يكون حكم ذوق، بل هو حكم منطقي، يصوغ العلاقة بين موضوع ما والذوق في خبر عن أشياء من نوع معين بشكل عام؛ لكن الحكم الذي أجد بموجبه زهرة خزامى بعينها جميلة، أي أجد رضاي فيها صالحاً كلياً، هو وحده حكم الذوق. على أن خصوصيته تكمن فيما يأتي: برغم أنه يمتلك صلاحية ذاتية وحسب، لكنه مع ذلك يزعم أنه ينطبق على جميع الذوات حتى كأنه حكم موضوعي يعتمد على أسس معرفية، ويمكن أن يُفرَضَ عن طريق البرهان.

الفقرة (٣٤)

لا يمكن وجود مبدأ موضوعي للذوق

أعني بمبدأ الذوق المبدأ الذي يشترط علينا أن نصنف مفهوم موضوع ما ونستخلص منه بوساطة القياس أن ذلك الموضوع جميل. لكن ذلك أمر

مستحيل على نحو مطلق. لأنني يجب أن أتحسس مباشرة اللذة في تمثله، وهذا ما لا يمكن لأي برهان مهما كان أن يقنعني به. وبرغم أن النقاد، كما يقول هيوم، يستطيعون استعمال العقل على نحو أفضل من الطهاة، فإنهم سيصيرون إلى مصير الطهاة نفسه. فهم لا ينتظرون أساساً محدداً لحكمهم قائماً على البراهين، بل فقط على التأمل في الذات وهي تعيش حالتها الخاصة (من اللذة أو الألم)، معرضين عن جميع المبادئ والقواعد.

على أن ما يستطيع ويجب أن يفكر فيه النقاد بطريقة تكون مفيدة لتصحيح أحكام الذوق لدينا وتوسعتها هو التالي: ليس عرض الأساس المحدد لمثل هذا النوع من الأحكام الجمالية في صيغة يمكن استعمالها كلياً، فهذا أمر مستحيل، بل البحث في ملكات المعرفة ووظائفها في هذه الأحكام، وتفسير غرضيتها الذاتية المتبادلة بالأمثلة، التي تشكل صورتها، كما بيّنا سابقاً، في تمثل معطى جمال موضوعها. وهكذا فإن نقد الذوق نفسه ليس سوى ذاتي، فيما يتعلق بالتمثل الذي يُعطى لنا الموضوع بوساطته: أي أنه فنٌّ أو علمٌ لإرجاع العلاقة المتبادلة بين الفهم والخيال في تمثل معين إلى قواعد (من دون الإحالة إلى إحساس أو مفهوم سابق)، وبالتالي توافقهما أو تنافرهما، وتحديد شروط هذه العملية. وهو فن، إذا كان يكشف هذا بالأمثلة وحسب، وهو علم إذا كان يستمد إمكانية مثل هذا الحكم من طبيعة هذه الملكة، بوصفها ملكة معرفة بشكل عام. ونحن معنيون هنا بهذه الملكة الأخيرة وحدها، باعتبارها «النقد المتعالي». وعليها أن تطور وتسوغ المبدأ الذاتي للذوق، بوصفه مبدأً **قبلياً** لملكة الحكم. ولا يبحث «النقد»، من حيث هو فن، إلا عن تطبيق القواعد الفيزيولوجية (النفسية هنا) وبالتالي التجريبية، التي بمقتضاها يمضي الذوق فعلياً في حكمه على موضوعاته (دون التأمل في إمكانيته)، وينتقد نتاجات الفن الجميل تماماً كما ينتقد العلم ملكة الحكم عليها نفسها.

الفقرة (٣٥)

مبدأ الذوق هو المبدأ الذاتي لملكة الحكم عموماً

يختلف حكم الذوق عن الحكم المنطقي في أن الثاني يصنف التمثل تحت مفاهيم للموضوع، بينما لا يدرجه الأول تحت مفهوم على الإطلاق، وإلا فسيكون القبول الكلي الضروري مفروضاً بالبراهين. مع ذلك، فإن حكم الذوق يشترك مع الحكم المنطقي في أنه يدعي الكلية والضرورة، ولكن ليس استناداً إلى مفاهيم عن الموضوع، بل هي مجرد ضرورة ذاتية. والآن، ما دامت المفاهيم في حكم ما هي التي تشكل محتواه (وهو ما ينتمي إلى معرفة الموضوع)، في حين أن حكم الذوق لا يتحدد عن طريق المفاهيم، فإنه لا يعتمد إلا على الشرط الصوري الذاتي للحكم بوجه عام. والشرط الذاتي لجميع الأحكام هو القدرة على الحكم نفسها، أو ملكة الحكم. فإذا ما استُعملت هذه الملكة من حيث التمثل الذي يُعطى الموضوع من خلاله، فإنها تتطلب التوافق بين ملكتين للتمثل: وهما تحديداً، الخيال (للعيان وجمع الكثرة)، والفهم (للمفهوم كتمثل لوحدة هذا الجمع). والآن ما دام لا يوجد هنا مفهوم عن الموضوع يشكل أساس الحكم، فلا يمكن أن يقوم الحكم إلا في تصنيف الخيال نفسه (في حالة التمثل التي يُقدم من خلالها الموضوع) بشرط أن يتقدم الفهم عموماً من العيانات إلى المفاهيم. ولأن حرية الخيال على وجه التحديد تكمن في أنه يخطط من دون مفهوم، فإن حكم الذوق يجب أن يستند إلى مجرد إحساس للفعالية التبادلية للخيال في **حريته** والفهم في **انصياعه** للقوانين، وبالتالي إلى شعور يسمح للموضوع بأن يُحكم عليه استناداً إلى غرضية التمثل (الذي يُعطى به الموضوع) بغية الارتقاء بملكة المعرفة في لعبها الحر؛ ويحتوي الذوق، بوصفه الملكة الذاتية للحكم على مبدأ التصنيف، لا للعيانات تحت مفاهيم، بل لملكة العيانات أو التقديمات (أي الخيال) تحت ملكة مفاهيم (أي الفهم)، بقدر ما ينسجم الأول في **حريته** مع الثاني في **انصياعه** للقانون.

وبغية استكشاف هذا الأساس المسوغ من خلال استنباط أحكام الذوق، فإن الخصوصية الصورية لهذا النوع من الأحكام وحدها، أي بقدر ما يمكنها تأمل مجرد صورتها المنطقية، تستطيع أن تنفعنا كدليل هادٍ.

الفقرة (٣٦)
حول مشكلة استنباط أحكام الذوق

يمكن أن يجتمع إدراك موضوع ما مباشرة مع مفهوم موضوع ما بوجه عام، ينطوي الأول على محمولات تجريبية له، حتى يمكن التوصل إلى حكم معرفة وبالتالي إنتاج حكم تجربة. ويقوم هذا على أساس مفاهيم قبلية للوحدة التركيبية للكثرة، بغية التفكير بالكثرة بوصفها تحديداً لموضوع ما؛ وهذه المفاهيم (أو المقولات) تتطلب استنباطاً، سبق أن تم تقديمه في «نقد العقل الخالص»، وتم عن طريقه حل مشكلة «كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية للمعرفة ممكنة؟». وهكذا فإن هذه المشكلة تُعنى بالمبادئ القبلية للفهم الخالص وأحكامه النظرية.

على أن الإدراك يمكنه أن يجتمع مباشرة أيضاً بشعور باللذة (أو الألم) وبرضا يصاحب تمثل الموضوع ويقوم مقام المحمول له، وهكذا يمكن لحكم جمالي، ليس هو بحكم معرفة، أن يظهر. ويجب أن يقوم مثل هذا الحكم، إذا لم يكن مجرد حكم إحساس بل حكماً صورياً للتأمل ويتطلب الرضا من كل شخص كأمر ضروري، في شيء ما بوصفه مبدأ قبلياً، حتى لو كان مجرد مبدأ ذاتي (إذا كان المبدأ الموضوعي لهذا النوع من الحكم مستحيلاً)، لكن هذا المبدأ، بما هو كذلك، يتطلب أيضاً استنباطاً، يمكن من خلاله استيعاب الكيفية التي يزعم بها حكم جمالي أنه ضرورة لازمة. هذا هو أساس المشكلة التي نحن معنيون بها الآن: كيف تكون أحكام الذوق ممكنة؟ وهكذا تعنى هذه المشكلة بالمبادئ القبلية لملكة الحكم الخالص في الأحكام الجمالية، أي في تلك الأحكام التي لا تكتفي فيها (كما هو الحال في الأحكام النظرية) بمجرد التصنيف تحت

مفاهيم موضوعية للفهم، وتكون عرضة لقانون ما، بل التي تكون فيها هي نفسها موضوعاً وقانوناً من الناحية الذاتية.

يمكن تمثل هذه المشكلة أيضاً على النحو الآتي: كيف يكون حكم ما ممكناً، باستخلاصه من مجرد شعور **المرء الخاص** باللذة في موضوع ما بمعزل عن مفهومه، فنحكم بأن هذه اللذة تلازم تمثل الموضوع نفسه **لدى كل ذات أخرى**، أي قبلياً، دون أن تنتظر حصول إجماع من الآخرين.

من السهل أن نرى أن أحكام الذوق هذه هي أحكام تركيبية، لأنها تمضي إلى أبعد من المفهوم، بل حتى من عيان الموضوع، وتضيف إلى ذلك كمحمول شيئاً ما ليس هو حتى بمعرفة على الإطلاق، ألا وهو الشعور باللذة (أو الألم). وبرغم أن المحمول في هذه الأحكام (أي اللذة الشخصية التي لا تنفك عن التمثل) هو تجريبي، فإنها، ما دامت تتطلب إجماعاً من **كل شخص**، أحكام قبلية، أو ترغب في أن تعتبر كذلك، وهذا ما تنطوي عليه تعبيراتها بهذه الدعوى؛ وهكذا تنتمي مشكلة «نقد ملكة الحكم» هذه إلى المشكلة العامة عن الفلسفة المتعالية: كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ممكنة؟

الفقرة (٣٧)

ما الذي يتأكد فعلاً قبلياً عن موضوع ما في حكم ذوق؟

لا يمكن إدراك أن تمثلاً ما لموضوع ما يجتمع مباشرة بلذة إلا داخلياً، وإذا أردنا أن نكتفي بذلك، فإنه يعطينا مجرد حكم تجريبي. فأنا لا أستطيع أن أجمع شعوراً محدداً (باللذة أو الألم) مع أي تمثل، ما لم يكن الأساس الذي أتخذه مبدأ قبلياً للعقل يحدد الإرادة؛ لأن اللذة (في الشعور الأخلاقي) ستكون حينئذ نتيجة لهذا المبدأ، ولكن لا يمكن مقارنتها أبداً باللذة في الذوق، ما دامت تتطلب مفهوماً محدداً لقانون، في حين أن حكم الذوق، في المقابل، لا بد أن يجتمع مباشرة بمجرد حكم، سابق على أي مفهوم. ومن هنا فإن جميع أحكام الذوق هي أحكام فردية أيضاً، ما دامت تجمع محمول رضا لا بمفهوم بل بتمثل تجريبي معين مفرد.

وهكذا ليست اللذة، بل **الصلاحية الكلية لهذه اللذة**، حين يتم إدراكها في الذهن باعتبارها تقترن بمجرد الحكم على موضوع ما، هي التي يتم تمثلها في حكم الذوق باعتبارها قاعدة كلية لملكة الحكم تصح على كل شخص. وإنه لحكم تجريبي أن أقول إنني أدرك وأحكم على موضوع ما باللذة. لكنه حكم قبلي أن أجده جميلاً، أي أن أعزو هذا الرضا كأمر ضروري لكل شخص.

الفقرة (٣٨)
استنباط أحكام الذوق

إذا أقررنا بأن الرضا بالموضوع، في حكم ذوق خالص، يجتمع بمجرد حكم على صورته، إذاً فلن يكون شيئاً سوى أن الغرضية الذاتية لتلك الصورة بالنسبة إلى ملكة الحكم هي التي نحس أنها تجتمع بتمثل الموضوع في الذهن. والآن ما دامت ملكة الحكم فيما يتعلق بالقواعد الصورية للحكم، من دون أية مادة (لا إحساس ولا مفهوم)، يمكن أن تتجه فقط إلى الشروط الذاتية لاستعمال ملكة الحكم بوجه عام (التي لا تنحصر لا بنوع مفرد ولا بمفهوم جزئي للفهم)، وبالتالي لذلك العنصر الذاتي الذي يفترض المرء وجوده لدى جميع الكائنات الإنسانية (كمطلب للمعارف الممكنة بوجه عام)، فإن التوافق بين تمثل ما وشروط ملكة الحكم لا بد أن يفترض أنه صالح لأن ينطبق على كل شخص قبلياً. وهذا يعني أننا يمكن لنا عن حق أن ننسب اللذة أو الغرضية الذاتية للتمثل في علاقة الملكات المعرفية بالحكم على موضوع محسوس بشكل عام إلى كل شخص(*).

(*) بغية تسويغ الادعاء بحصول إجماع كلي لأحكام ملكة الحكم الجمالية التي تستند فقط إلى أسس ذاتية، يكفي الإجماع بما يأتي: (١) في جميع الكائنات الإنسانية، تكون الشروط الذاتية لهذه الملكة، بقدر ما يعني الأمر علاقة القوى المعرفية التي يتم العمل بها بالمعرفة بشكل عام، شروطاً متطابقة بعينها، وهو ما ينبغي أن يكون صحيحاً، وإلا لن تتمكن الكائنات الإنسانية من نقل تمثلاتها وإيصالها، بل لن تتمكن من المعرفة نفسها. (٢) أن الحكم لا يأخذ بنظر الاعتبار =

ملاحظة

هذا الاستنباط بالغ السهولة لأنه ليس من الضروري له أن يسوغ أي واقع موضوعي للمفهوم؛ فالجمال ليس مفهوماً عن الموضوع، وحكم الذوق ليس حكم معرفة. وهو لا يؤكد سوى أن لنا الحق في أن نفترض كلياً لدى كل كائن إنساني وجود الشروط الذاتية نفسها لملكة الحكم التي نجدها في أنفسنا؛ وحينئذ فقط نكون قد أدرجنا مصيبين الموضوع المعطى تحت هاتيك الشروط. والآن، وبرغم أن هذا الأخير يواجه صعوبات لا يمكن تحاشيها لا تتلاءم مع ملكة الحكم المنطقية (لأننا في ملكة الحكم المنطقية نصنف تحت المفاهيم، بينما في ملكة الحكم الجمالية نصنف في ضوء علاقة هي مجرد مادة إحساس، تجعل الخيال والفهم يتبادلان التناغم مع بعضهما في صورة الموضوع الممتثلة، حيث يمكن بسهولة أن يكون التصنيف خادعاً)؛ مع ذلك لا ينتقص هذا شيئاً من مشروعية دعوى ملكة الحكم في أنها تقوم على إجماع كلي، بل تختزل نفسها في أن صوابية المبدأ تصح على كل شخص يحكم على أسس ذاتية. إذ بقدر ما يعني الأمر الصعوبة والشك في صوابية التصنيف تحت ذلك المبدأ، فإنها تجعل من مشروعية الدعوى بهذه الصلاحية للحكم الجمالي بوجه عام، وبالتالي المبدأ نفسه، أمراً لا يقل تشكيكاً (وإن لم يكن بالدرجة نفسها من التكرار والسهولة) عن التشكيك الذي يضفيه التصنيف المغلوط لملكة الحكم المنطقية تحت مبدأها، على هذا المبدأ الذي هو موضوعي. لكن لو كان السؤال: «كيف يمكن افتراض الطبيعة مركباً من موضوعات الذوق قبلياً؟»، حينئذ ترتبط هذه المشكلة بالغائية، لأن إنتاج صور تكون غرضية لملكة الحكم عندنا يجب اعتباره غاية

= سوى هذه العلاقة وحدها (ومن هنا يأتي الشرط الصوري لملكة الحكم)، ويجب أن يكون خالصاً، أي لا يختلط بالمفاهيم عن الموضوع ولا بالإحساسات كأسس محددة. وإذا تم ارتكاب خطأ فيما يتعلق بهذه الأخيرة، فإنه لا يمس إلا التطبيق المغلوط على حالة مفردة للمشروعية التي يخولنا إياها القانون، لكن هذا لا يعني انهيار تلك المشروعية بشكل عام.

للطبيعة تنتمي إلى مفهومها من حيث الجوهر. لكن صوابية هذا الافتراض تظل موضع شك، لأن واقع ضروب جمال الطبيعة أمر منفتح على التجربة.

الفقرة (٣٩)

في قابلية نقل الإحساس

إذا كان الإحساس، كأمر واقع في الإدراك، يرتبط بالمعرفة، فيسمى إحساساً حسياً؛ وقد يمكن تصوير سمته الخاصة بالقول إنه قابل للنقل تماماً بطريقة واحدة متماثلة، إذا افترضنا أن لكل شخص حساً هو بعينه ما لدينا من حس ـ ولكن ذلك أمر لا يمكن التسليم به مطلقاً في حالة الإحساس الحسي. لا يمكن نقل إحساس برائحة إلى من يفتقر إلى حاسة الشم؛ وحتى لو لم يكن يفتقر إلى هذه الحاسة، لا يمكننا أن نتأكد أنه توصل إلى إحساس من زهرة ما مماثل تماماً للإحساس الذي وصلنا إليه منها. ويبقى أننا يجب أن نتصور أن الناس يختلفون في قبول إحساس ما أو النفور منه لموضوع واحد بعينه من الإحساسات؛ وليس من المطلوب على الإطلاق أن يتوافق الناس جميعاً في الالتذاذ بالموضوعات نفسها. يمكن أن تسمى اللذة من هذا النوع، ما دامت تصل الذهن عبر الحواس ونحن سلبيون إزاءها، بلذة **المتعة**.

والرضا في فعل من الأفعال استناداً إلى خاصيته الأخلاقية ليس بلذة متعة، بل فعالية تصدر عن النفس لتوافقها مع فكرة مسعاها. غير أن هذا الشعور، الذي يسمى أخلاقياً، يقتضي المفاهيم، وهو لا يكشف عن غرضية حرة، بل عن غرضية قانونية، ولذلك لا يمكن أن يُنقل كلياً إلا عن طريق العقل، وإذا كان ينبغي للذة أن تكون من النوع نفسه لدى كل شخص، فعن طريق المفاهيم العملية المحددة للعقل نفسها.

واللذة بالجليل في الطبيعة، بوصفها لذة تفكير ينطوي على تعقل، تزعم أيضاً دعوى المشاركة الكلية، وتفترض قبل ذلك شعوراً آخر، ألا وهو الشعور بمسعى يتخطى الحس، مهما يكن غامضاً، فإن له أساساً أخلاقياً. غير أن كون

الذوات الإنسانية الأخرى ستحيطه بالاعتبار وتجد الرضا في تأمل عظم الطبيعة الوحشي (الذي لا يمكن حقيقة عزوه لمرآه، الذي هو مرعب في الواقع) ليس بالشيء الذي يسوغ لي افتراضه مسبقاً. مع ذلك، وبأخذ هذه الميول الأخلاقية بنظر الاعتبار في كل فرصة مواتية، أظل أتوقع الرضا من كل شخص، ولكن فقط عن طريق القانون الأخلاقي، الذي يقوم بدوره على مفاهيم العقل.

في المقابل، ليست اللذة في الجميل بلذة متعة، ولا هي لذة بفعالية تنصاع للقانون، ولا حتى تفكراً عقلياً بمقتضى الأفكار، بل مجرد تأمل. ومن دون أن يكون لها أي غرض أو مبدأ أساسي كدليل، تلازم هذه اللذة الإدراك العادي لموضوع ما عن طريق الخيال، كملكة عيان، والفهم كملكة مفاهيم، عن طريق عملية ملكة الحكم التي ينبغي أيضاً أن تمارس دورها من أجل التوصل إلى أكثر التجارب شيوعاً؛ وفي الحالة الثانية فقط تضطر إلى أن تفعل ذلك من أجل مفهوم موضوعي تجريبي، بينما تقتصر في الحالة الأولى (أي في الحكم الجمالي) على الإدراك بمقتضى تناسب التمثل مع الانهماك المتناغم (الغرضي ذاتياً) لكلتا الملكتين المعرفيتين في حريتهما، أي لكي تحس بالحالة التمثلية مع اللذة. ولا بد لهذه اللذة بالضرورة أن تعتمد على الشروط نفسها لدى كل شخص، ما دامت شروطاً ذاتية لإمكانية المعرفة بوجه عام، والتناسب بين هذه الملكات المعرفية الذي يقتضيه الذوق لا بد أيضاً منه للفهم العادي العميق الذي يجب أن نفترض وجوده لدى كل شخص. ولهذا السبب، فإن من يحكم بالذوق (ما لم يخطئ في وعيه، ولم يأخذ المادة بدل الصورة، أو الافتتان بدل الجمال) فقد يعزو أيضاً الغرضية الذاتية لكل شخص، أي رضاه بالموضوع، ويفترض أن شعوره قابل للنقل كلياً، حتى من دون وساطة المفاهيم.

الفقرة (٤٠)

عن الذوق بوصفه حساً مشتركاً

غالباً ما نعطي ملكة الحكم، إذا كنا ننصرف إلى تأمل النتيجة التي تسفر عنها

أكثر من تأملها، اسم الحس، ويجري الحديث عن حس الحقيقة، وحس الاستقامة، والحس بالعدالة... إلخ، وبرغم أننا نعرف، أو في الأقل يجب أن نعرف، أن هذه المفاهيم لا يمكن أن يكون لها مكان في الحس، بل نعرف أن الحس أضيق من أن يتسع للتعبير عن قواعد كلية، لكن تمثل الحقيقة أو التناسب أو الجمال أو العدالة لا يمكن أن يدخل في نطاق أفكارنا ما لم نرتفع بأنفسنا عن الحواس إلى ملكات معرفية أعلى منها. **والفهم الإنساني المشترك**، الذي نعتبره، بما هو مجرد فهم سليم (لم يتثقف بعد)، أقل ما يمكن توقعه ممن يدعي اسم الإنسانية، أُحيط بشرف تعيس أن يُضفى عليه اسم الحس العام (sensus communis)، والحقيقة بطريقة صار ما يُفهم فيها من كلمة عام (ليس فقط في لغتنا، التي يشوبها فيها الغموض حقاً، بل في كثير من اللغات الأخرى أيضاً) يعني ما تعنيه كلمة (عامي) (vulgar)، التي نواجهها في كل مكان، وهي لا تنطوي على شرف أو سمو على الإطلاق.

على أن ما ينبغي أن يُفهم من عبارة «الحس العام» (sensus communis) هو فكرة حس مشترك، أي ملكة للحكم تأخذ في تأملها بالاعتبار (قبلياً) طريقة تمثل كل إنسان آخر في التفكير، كأنما وجد ليقارن حكمه بالعقل الجمعي للإنسانية، وبالتالي لتحاشي الوهم الذي ينشأ عن ظروف ذاتية خاصة ويمكن بسهولة اعتباره موضوعياً، فيؤثر في الحكم بالضرورة. وهذا ما يحصل حين نقارن حكمنا بحكم ممكن لا بأحكام الآخرين الفعلية، ووضع أنفسنا مكان أي إنسان آخر، عن طريق عملية تجريد من التحديدات التي تلازم حكمنا عرضياً؛ وهذا ما يتحقق بدوره بأن نترك جانباً قدر الإمكان كل ما يمكن من مادة أو إحساس في حالتنا التمثلية، ونكتفي بالخصوصيات الصورية لتمثلنا أو حالتنا التمثلية. والآن ربما تبدو عملية التأمل هذه مفرطة الاصطناع فلا تُعزى للملكة التي نسميها بالحس **المشترك**؛ لكنها لا تبدو مصطنعة إلا إذا تم التعبير عنها بصيغ مجردة؛ أما في ذاتها فلا يوجد شيء أكثر طبيعية من أن نقوم بتجريد شيء من الافتتان أو الانفعال، إذا أردنا حكماً ينفع كقاعدة كلية.

وقواعد الفهم الإنساني المشترك التالية لا تنتمي هنا على وجه التحديد كأجزاء من نقد الذوق، لكنها مع ذلك نافعة لتوضيح مبادئه الأساسية. وهي كما يأتي: (١) أن يفكر المرء لذاته؛ (٢) أن يفكر بوضع نفسه في مكان كل شخص آخر؛ (٣) أن يفكر دائماً تفكيراً منسجماً مع ذاته. الأول هو مبدأ الطريقة **غير المجحفة** في التفكير، والثاني طريقة التفكير **المتسامح**، والثالث طريقة التفكير **المتماسك**(*). الأول هو مبدأ العقل الذي لا تعتريه السلبية أبداً. أما الميل نحو السلبية، وبالتالي نحو تبعية العقل، فيُسمى **إجحافاً**. وأكبر إجحاف ممكن هو تمثل الطبيعة كما لو أنها ليست عرضة للقوانين التي يقيمها الفهم على أساسها عن طريق قانونه الجوهري؛ أي **الخرافة**. ويُدعى التحرر من الخرافة **تنويراً**(**)، وبرغم أن هذه التسمية تنطبق أيضاً على التحرر من ضروب الإجحاف بوجه عام، فإن الخرافة بوجه خاص هي التي تستحق أن تدعى إجحافاً، ما دام العمى الذي تفضي إليه الخرافة، بل الذي توجبه علينا إلزاماً، هو ما يوضح بأجلى توضيح الحاجة إلى أن يقودنا الآخرون، وبالتالي شرط العقل السلبي. وفيما يتعلق بالمبدأ الثاني في طريقة التفكير، فنحن معتادون على إطلاق تسمية المحدود (المتزمت، في مقابل المتسامح) على من لا تكفي مواهبه للاستعمال الكبير (ولا سيما ما يتعلق بالتفكير المَلَيِّ). غير أن القضية هنا ليست ملكة معرفة، بل طريقة التفكير التي تجعل الاستعمال غرضياً، ومهما يكن نطاق المواهب الطبيعية للإنسان صغيراً،

(*) يضع كانط هذه المبادئ الثلاثة في عمله: «المدخل إلى المنطق»، تحت عنوان: «القواعد العامة وشروط تحاشي الخطأ».

(**) ما أسرع ما نرى أن التنوير يسهل طرحه نظرياً، لكنه صعب من حيث هو افتراض ولا يتحقق إلا ببطء؛ ذلك أن من السهل على من يريد فقط أن يكتفي بأن يتوافق مع غرضه الجوهري، ولا يرغب في أن يعرف ما يوجد فوق فهمه، ألا يكون سلبياً مع عقله بل أن يشرع دائماً لنفسه. ولكن ما دام من العسير علينا أن نتحاشى البحث في هذا، وما دمنا لا نفتقر أبداً إلى كثيرين يعدون بثقة بأنهم قادرون على إرضاء هذه الرغبة في المعرفة، فلا بد أن يكون من العسير جداً الحفاظ على العنصر السلبي (الذي يشكل قوام التنوير الأصيل) في طريقة التفكير (ولا سيما لدى العامة) أو نزرعه في عقولهم.

فإنه سينكشف عن إنسان ذي طريقة تفكير متسامحة، إذا ما تخلى عن الشروط الذاتية الخاصة في الحكم، التي يظل يرزح فيها كثيرون، فيتأمل في حكمه من **منطلق كلي** (لا يمكن أن يتحدد إلا إذا وضع نفسه في موقف الآخرين). والمبدأ الثالث، أعني الطريقة **المتماسكة** في التفكير، هو الأصعب على التحقيق، ولا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الجمع بين المبدأين الأولين وبعد أن تكون الملاحظة المتكررة لهما قد رسختهما وكأنهما عادة. ويمكننا القول إن الأول من هذه المبادئ هو مبدأ الفهم، والثاني مبدأ الحكم، والثالث مبدأ العقل.

أعود لالتقاط الخيط الذي قطعه هذا الاستطراد، فأقول إن تسمية «الحس المشترك» يمكن أن تصح على الذوق أكثر من الفهم السليم، وأن ملكة الحكم الجمالية وليس العقلية تستطيع أن تحمل اسم الحس المشترك(*)، إذا ما أردنا استعمال كلمة «حس» لتدل على أثر مجرد التأمل في العقل: لأنه حينئذ نفهم من كلمة «الحس» معنى الشعور باللذة. بل يمكننا أن نعرف الذوق بأنه ملكة الحكم التي تجعل من شعورنا في تمثل معين **قابلاً للنقل كلياً** دون وساطة مفهوم.

وتقتضي المهارة التي تمتلكها الكائنات الإنسانية في نقل أفكارها أيضاً وجود علاقة بين الخيال والفهم، بغية ربط العيانات بالمفاهيم والمفاهيم بدورها بالعيانات، لكي يجتمعا بعدئذ في معرفة؛ ولكن التوافق بين ملكتي الذهن في تلك الحالة سيكون قانونياً، خاضعاً لقيود مفاهيم محددة. ولا ينقل التمثل نفسه لا كفكرة بل في شعور داخلي بحالة غرضية للذهن إلا حين يوقظ الخيال في حريته الفهم، ويجعل الفهم الخيال يلعب لعباً متواصلاً من دون مفاهيم.

وهكذا فالذوق هو ملكة الحكم قبلياً على قابلية نقل المشاعر التي تجتمع بتمثل معين (من دون وساطة مفهوم).

(*) قد نسمي الذوق بالحس الجمالي المشترك (sensus communis aestheticus) والفهم الإنساني المشترك بالحس المنطقي المشترك (sensus communis logicus).

وإذا افترضنا أن قابلية النقل الكلية المجردة للشعور لا بد أن تنطوي معها في ذاتها على مصلحة لنا (برغم أن ذلك ما لا يحق لنا أن نستخلصه من مجرد طبيعة ملكة الحكم التأملية)، إذاً فستتمكن من تفسير الكيفية التي يعزى بها الشعور في حكم ذوق لكل إنسان، كما لو أن الأمر واجب.

الفقرة (٤١)

عن المصلحة التجريبية في الجميل

لقد تم سابقاً توضيح أن حكم الذوق، الذي يقال فيه إن شيئاً ما جميل، يجب ألا ينطوي على مصلحة في أساسه المحدد، توضيحاً كافياً. ولكن لا يستتبع هذا القول إنه بعد أن يكون قد أُعطيَ بوصفه حكماً جمالياً خالصاً، لا يمكن أن تلتقي به مصلحة ما. على أن هذا التلاقي لا يمكن إلا أن يكون دائماً على نحو غير مباشر، أي أن الذوق ينبغي في البداية أن يتم تمثله مرتبطاً بشيء آخر سواه لكي نتمكن من أن نقرن بالرضا في مجرد التأمل بموضوع ما **لذة في وجوده** (باعتبارها ما تكمن فيها المصلحة كلها). لأن ما يُقال عن الأحكام المعرفية (على الأشياء بشكل عام) يصح هنا أيضاً على الحكم الجمالي: لا يصح الانتقال في الاستنتاج من الممكن إلى الفعلي (a passé ad esse non valet consequentia). والآن فإن هذا العنصر الآخر يمكن أن يكون شيئاً ما تجريبياً، أي تحديداً، الميل الذي يميز الطبيعة البشرية، أو شيئاً عقلياً، كخاصية للإرادة في كونها يمكن تحديدها قبلياً من خلال العقل؛ وينطوي كلاهما على رضا بوجود موضوع، وهكذا يتوفر أساس لمصلحة، في ما كان سابقاً يسر أصلاً لذاته ومن دون اعتبار لأية مصلحة.

لا يثير الاهتمام تجريبياً إلا في **المجتمع**؛ وإذا اعتبرنا الدافع نحو المجتمع دافعاً طبيعياً لدى الكائنات الإنسانية، في حين أن المواءمة معه والنزوع إليه، أي **الاجتماعية**، أمران ضروريان للكائنات الإنسانية من حيث هي مخلوقات مجبولة على العيش في مجتمع، وبالتالي كخاصية تنتمي إلى **الإنسانية**، فلن نستطيع إذاً

تحاشي كون الذوق ملكة للحكم على كل شيء يستطيع المرء أن ينقل عن طريقه حتى **شعوره** لكل من عداه، وبالتالي كوسيلة للارتقاء يقتضيها نزوع طبيعي لدى كل إنسان.

لو تُرِكَ الإنسان وحده في جزيرة قفراء، فإنه لن يزين كوخه ولا نفسه، ولن يبحث عن الورود أو يسعى إلى غرس النباتات من باب الزينة؛ ففي المجتمع وحده يتاح له أن يكون أكثر من مجرد إنسان، بل يكون إنساناً ذواقاً بطريقته الخاصة (مع بدء الحضارة): بهذه الطريقة نحن نحكم على من ينزع إلى نقل لذته إلى الآخرين ويبرع فيها، ومن لا يعتد بالموضوع إذا كان لا يشعر برضاه عنه إلا بمشاركة الآخرين معه. زد على ذلك أن كل إنسان يتوقع ويريد من كل من عداه هذه الإشارة إلى النقل الكلي [للذة]، وكأنه أمر مستمد من عقد أصلي تمليه الإنسانية نفسها؛ وهكذا لم توجد في البداية إلا الأشياء التي تجذب الحواس، كالألوان لتصبيغ النفس (كصبغة الروكو عند أهل الكاريبي والزعفران عند أهل الإيركوا)، أو الزهور وأصداف المحار وريش الطيور المزين بالألوان الزاهية، ولكن مع الزمن وجدت أيضاً صور جميلة (كالتي على القوارب، أو الملابس. . إلخ) لا تحمل في ذاتها أي التذاذ، أي أن الرضا بالمتعة أصبح مهماً في المجتمع وصار يلتقي بمصلحة كبيرة، حتى وصلت الحضارة أخيراً إلى أقصى حدودها لتجعل من هذا أهم أمر من أمور النزوع الذواق، فصار لا يُنظر إلى الإحساسات على أنها ذات قيمة إلا بقدر ما يمكن نقلها كلياً؛ وهنا، وبرغم أن المتعة التي ينالها كل إنسان في موضوع كهذا هي شيء لا يفطن له أحد، ولا تنطوي في ذاتها على مصلحة بيّنة، فإن فكرة قابلية نقلها كلياً تزيد في قيمتها بدرجة لا نهاية لها.

على أن هذه المصلحة، التي تقترن بالجميل اقتراناً غير مباشر من خلال نزوعنا إلى المجتمع، وبالنتيجة هي تجريبية، لا أهمية لها عندنا الآن، لأننا يجب أن نجد تلك الأهمية ذات علاقة، وإن كانت غير مباشرة، بحكم الذوق

قبلياً. إذ حتى لو ظهر أن مصلحة ما تقترن بهذه الصورة، فسينكشف الذوق حينئذ في ملكتنا للحكم عن نقلة من المتعة الحسية إلى الشعور الأخلاقي، وسيكون من الأفضل لنا ألا نقتصر على الانقياد وراء الاستخدام الغرضي للذوق، بل ستظهر أيضاً رابطة وسيطة في سلسلة الملكات الإنسانية قبلياً، يجب أن يعتمد عليها كل تشريع. هذا قصارى ما يمكننا أن نقوله عن المصلحة التجريبية في موضوعات الذوق، وعن الذوق نفسه، أي أنه ما دام يخضع للميل مهما يكن صافياً فهو يسمح لنفسه راضياً بأن يختلط بالميول جميعاً والأهواء التي تحقق أكبر صنوفها وأعلى مستوياتها في المجتمع، والمصلحة في الجميل، إذا أُقيمت على هذا الأساس، لا توفر إلا نقلة غامضة من الملائم إلى الخير. أما قضية هل يمكن أو لا يمكن للذوق، إذا فُهم في صفائه، أن يطور هذا الأخير فهي المسألة التي يجب أن نبحثها الآن.

الفقرة (٤٢)
عن المصلحة العقلية في الجميل

بحسن نية، نظر أولئك الرجال الذين يوجهون كل مشاغل البشر إلى ما يدفعهم إليه نزوعهم الطبيعي الداخلي نحو غاية نهائية للبشرية، هي تحديداً الخير الأخلاقي، إلى اتخاذ مصلحة في الجميل بشكل عام على أنه علامة على سمة أخلاقية طيبة. غير أنهم ووجهوا بآخرين يعارضونهم، معارضة لا تخلو من أساس، ممن لجأوا إلى التجربة التي ترى أن العارفين بالذوق، الذين غالباً ما يكونون مزهوين، وتافهين، يستسلمون إلى الأهواء الفاسدة، هم أقل الناس حظاً في الادعاء بأنهم يمتازون على غيرهم بسمة المبادئ الأخلاقية. وهكذا يظهر أن الشعور بالجميل لا يختلف اختلافاً كلياً عن الشعور الأخلاقي (كما هو فعلاً) فحسب، بل إن المصلحة التي يمكن أن تقترن به يصعب أن تتوافق مع المصلحة الأخلاقية ولا ريب أنها لا تربطها بها صلة داخلية.

والآن يطيب لي أن أستخلص بأن المصلحة في الجميل في الفن (التي اعتبر

الاستخدام الفني لضروب الجمال في الطبيعة للتزيين، وبالتالي للزهو جزءاً منها) لا تقدم دليلاً على طريقة في التفكير بأنها مكرسة للخير الأخلاقي أو حتى تميل مجرد ميل له. لكنني أؤكد، في المقابل، على أن اتخاذ **مصلحة مباشرة** في جمال الطبيعة (وليس فقط امتلاك ذوق للحكم عليها) هو دائماً علامة على نفس خيرة، وأنه إذا كانت هذه المصلحة ديدناً، فهي تشير في الأقل إلى نزوع ذهني نحو أثرة الشعور الأخلاقي، إذا ما اجتمع **بتأمل الطبيعة**. على أنه يجب التذكير بأن ما أعنيه هنا على وجه الدقة هو الصور الجميلة للطبيعة، وأنني في المقابل أضع جانباً المفاتن التي غالباً ما تخالطها بكثرة، ما دامت المصلحة فيها مباشرة حقاً، برغم أنها تجريبية.

إن من ينفرد وحده ويتأمل (دون أية نية في نقل ملاحظته للآخرين) في الشكل الجميل لزهرة برية، أو طائر أو حشرة... إلخ، بإعجاب وحب، ولا يريد لها أن تغيب عن صفحة الطبيعة، حتى لو كان ثمة ضرر يمكن أن يلحق به فيها، ولا يتوقع منها منفعة، هو من يتخذ مصلحة مباشرة وعقلية أيضاً في جمال الطبيعة. فليس ما يسره صورة نتاج الطبيعة فحسب، بل يسره حضورها نفسه، وإن لم يكن لمفاتن الحس نصيب في هذه اللذة ولم تجتمع بأي غرض مهما يكن نوعه.

لكن الجدير بالذكر هنا أننا لو خدعنا سراً هذا العاشق للجمال وغرسنا زهوراً اصطناعية (يمكن تصنيعها لتظهر مشابهة تماماً للزهور الطبيعية) أو وضعنا طيوراً منحوتة على أغصان الأشجار، ثم اكتشف هذه الخديعة، فسرعان ما تختفي المصلحة المباشرة التي وجدها سابقاً، وإن يكن يمكن أن تحل محلها مصلحة أخرى، كمصلحة الخيلاء بغية تزيين غرفته في عيون الآخرين. فلا بد لفكرة أن الطبيعة قد ولدت هذا الجمال أن ترافق العيان والتأمل، وعلى هذا وحده تقوم المصلحة المباشرة التي نجدها فيها. وإلا لن يبقى سوى أن يكون حكماً مجرداً للذوق دون أية مصلحة، أو حكماً يجتمع بمصلحة موسوطة، هي تحديداً المصلحة المرتبطة بالمجتمع: وهذه [المصلحة] الأخيرة لا تقدم إشارات أكيدة على نزوع خير أخلاقياً.

وتميز جمال الطبيعة على جمال الفن الذي يبتعث وحده مصلحة مباشرة، حتى لو اعتبر جمال الفن يتفوق على جمال الطبيعة من ناحية الصورة، فإنه ينسجم مع الموقف الذهني العميق الكيّس لجميع الكائنات الإنسانية التي هذبت شعورها الأخلاقي. ولو أن إنساناً لديه ما يكفي من الذوق للحكم على نتاجات الفن الجميل ومن السداد الكبير والصفاء التام يغادر برضاه الغرفة التي تعج بكل ضروب الجمال التي تغذي الخيلاء والمتع الاجتماعية، ويتحول إلى الجميل في الطبيعة، كأنما ليعثر هنا على نشوة روحية في سلسلة أفكار لا يستطيع تطويرها أبداً، حينئذ سنحيط اختياره بالتقدير ونفترض أن لديه نفساً جميلة، لا يستطيع عارف أو ربما عاشق للفن أن يزعم امتلاكها لأنه يأخذ موضوعاته على أساس المصلحة. والآن ما الفرق في تقديرنا بين هذين النوعين من الموضوعات التي لا تكاد تتسابق في مجرد حكم الذوق لإثبات تميز لأحدها على الآخر؟

فنحن لدينا ملكة لمجرد الحكم الجمالي، للحكم على الصور من دون مفاهيم وللعثور على رضا في مجرد الحكم عليها نجعل منه في الوقت نفسه قاعدة لكل شخص دون أن يقوم هذا الحكم ويتأسس على مصلحة أو ينتجها. وفي المقابل، لدينا أيضاً ملكة للحكم العقلي، للحكم قبلياً على الصور المجردة للمبادئ العملية (بقدر ما تتساوى في ذاتها مع التشريع الكلي) وهو رضا نجعل منه قانوناً لكل شخص دون أن يقوم حكمنا ويتأسس على أية مصلحة، **وإن كان ينتجها**. وتسمى اللذة أو الألم في الحكم الأول بحكم الذوق، وفي الحكم الثاني بحكم الشعور الأخلاقي.

ولكن ما دام يثير العقل أيضاً أن الأفكار (التي يولي من أجلها اهتماماً مباشراً في الشعور الأخلاقي) لها أيضاً واقع موضوعي، أي أن الطبيعة يجب أن تنجلي في الأقل عن أثر أو تشف عن علامة تحتوي في ذاتها على نوع من الأساس لافتراض تجاوب قانوني لمنتجاتها مع رضانا يكون مستقلاً عن جميع المصالح (ونتعرف عليه قبلياً باعتباره قانوناً لكل شخص، دون أن نتمكن من تأسيس هذا

على براهين)، فلا بد للعقل أن يجد مصلحة في كل مظهر في الطبيعة لتجاوب مشابه لهذا؛ وبالنتيجة لا يستطيع العقل أن يتأمل في جمال الطبيعة دون أن يجد نفسه مهتماً به في الوقت نفسه. وبسبب هذه القرابة، فإن المصلحة أخلاقية، ولا يستطيع من يجد مصلحة ما في الجميل في الطبيعة أن يقوم بذلك إلا بقدر ما يكون قد أسس مصلحته تأسيساً وطيداً في الخير الأخلاقي. وهكذا فإن لدينا السبب الذي يدعونا في الأقل للشك في النزوع المسبق للميل الأخلاقي الخير عند من يهتم مباشرة بجمال الطبيعة.

سيقال إن هذا التفسير للأحكام الجمالية من خلال صلة قرباها مع الشعور الأخلاقي يبدو مفتعلاً جداً لاعتباره تأويلاً حقيقياً للشفرة التي تتحدث الطبيعة من خلالها معنا حديثاً مجازياً في الصور الجميلة. لكن هذه المصلحة المباشرة في الجميل في الطبيعة ليست مشتركة فعلاً، بل هي لا تنتمي إلا لمن تمرن تفكيرهم أصلاً على الخير أو صار يتقبل هذا الخير على الخصوص، هذا أولاً؛ وثانياً حتى من دون تأمل واضح ودقيق ومتعمد، فإن المماثلة بين حكم الذوق الخالص، الذي يتيح، دون أن يعتمد على أي نوع من المصلحة، الإحساس باللذة وفي الوقت نفسه أن يتم تمثلها قبلياً باعتبارها خاصة بالبشرية عموماً، وبين الشعور الأخلاقي، الذي يقوم بالشيء نفسه على أساس المفاهيم، تفضي إلى مصلحة مباشرة أيضاً بالموضوع لدى الأول كالموضوع لدى الثاني ـ ولا فرق بينهما سوى أن الأول مصلحة حرة، بينما يقوم الثاني على قوانين موضوعية. زد على ذلك أن افتتاننا بالطبيعة التي تكشف عن نفسها في منتجاتها الجميلة بوصفها فناً، لا مجرد مصادفة، بل كأنما عن قصد، ربما يتوافق مع ترتيب قانوني وغرضية من دون غاية، وما دمنا لا نواجه هذه الغرضية في الخارج، فإننا بالطبع نبحث عنها داخل أنفسنا، والحقيقة فيما يشكل الغاية النهائية لوجودنا، وهو تحديداً المبتغى الأخلاقي (وسنتكلم عن قضية أساس إمكان مثل هذه الغرضية للطبيعة عند الحديث عن الغائية Teleology).

ويسهل أيضاً تفسير كون الرضا بالفن الجميل في حكم الذوق الخالص لا يجتمع مع مصلحة مباشرة بالطريقة نفسها كما في الطبيعة الجميلة. لأن الأول إما أن يكون تقليداً للطبيعة يصل إلى حد الخديعة، وحينئذ يكون له تأثير الجمال الطبيعي (الذي يؤخذ كتمثيل له)؛ أو يكون فناً يتجه عن قصد واضح نحو رضانا، ويصح القول إن الرضا بالنتاج في كلتا الحالتين يحدث مباشرة في السبب الذي يقوم عليه، وهو تحديداً الفن الذي لا يثير إلا من خلال غايته وليس في ذاته مطلقاً. وربما قال قائل إن هذا يصح أيضاً إذا كان موضوع الطبيعة لا يثير اهتمامنا من خلال جماله إلا بقدر ما تقترن به فكرة أخلاقية؛ لكن ما يثيرنا ليس الموضوع ذاته، بل إن خاصيته التي تؤهله لمثل هذا الاقتران، والتي لا تنفصل داخلياً عنه، هي التي تثير اهتمامنا مباشرة.

تنتمي المفاتن في الطبيعة الجميلة، التي غالباً ما يتم العثور عليها وكأنها منصهرة بالصورة الجميلة، إما إلى تعديل الضوء (في التلوين) أو تعديل الصوت (في النغمات). لأن هذه هي الإحساسات الوحيدة التي لا تتيح الشعور الحسي وحده بل أيضاً تتيح التأمل في صورة هذه التعديلات للحواس، وكأنها بالتالي تنطوي على لغة تتكلم معنا الطبيعة من خلالها وتبدو وكأنها تحتوي على معنى أسمى. هكذا يوحي اللون الأبيض في وردة النيلوفر بأفكار البراءة للعقل؛ ويوحي تدرج الألوان السبعة من الأحمر إلى البنفسجي بالأفكار الآتية: (١) الجلال (٢) التهور (٣) الصراحة (٤) اللطف (٥) التواضع (٦) الثبات (٧) الحنان. ويبشر غناء الطيور بالجذل والحبور بوجودها. على الأقل هذه هي الطريقة التي نؤول بها الطبيعة، سواء أكان ذلك عن قصد أم بدونه. غير أن هذا الاهتمام الذي نوليه هنا للجمال يتطلب على نحو مطلق أن يكون جمال الطبيعة؛ وهو يختفي حالما نلاحظ أننا انخدعنا، وأنه ليس سوى فن، اختفاءً تاماً بحيث لا يكون في وسع الذوق أن يجد فيه أي شيء جميل أو يتطلع إلى أي شيء فاتن. فما الذي يتغنى به الشعراء أكثر من تغريد العندليب الجميل الفاتن، وهم ينفردون في الغابة الغناء، ذات أمسية صيف ساجية، تحت ضوء القمر الشفيف؟

مع ذلك لدينا أمثلة على صاحب أرض مرح، ليس لديه عنادل، فخدع ضيوفه الذين يقيمون معه، محاولاً إدخال الرضا في نفوسهم، بإخفاء صبي لعوب بين الأحراش يعرف كيف يقلد هذا التغريد (بقصبة أو أنبوب في فمه)، تماماً كالطبيعة. لكن ما إن نعي أن الأمر حيلة، حتى لا نعود نصغي إلى هذا التغريد، الذي كنا قبل قليل نراه مترعاً بالفتنة؛ ويصح الشيء نفسه على تغريد سائر الطيور. إذ يجب أن تكون الطبيعة، أو ما نعتبره الطبيعة، عندنا لكي نتمكن من إيلاء اهتمام مباشر بالجميل في ذاته، بل أيضاً لكي يكون في وسعنا أن نتوقع من الآخرين إيلاءها هذا الاهتمام؛ وهذا ما يحدث حقاً حين نصم بالخشونة والجفاوة تفكير مَن ليس لديهم **شعور** بالطبيعة الجميلة (لأن هذا ما نسميه بتقبل الاهتمام في تأمله)، ومن يكتفون بالتمتع بالإحساسات الحسية على المائدة أو معاقرة القناني.

الفقرة (٤٣)
حول الفن بشكل عام

(١) يتميز **الفن** عن الطبيعة كما يتميز القيام بعمل (facere) عن الفعل أو الإنتاج بشكل عام، ويتميز نتاج الأول أو ثمرته بكونه **عملاً** (opus) عن ثمرة الأخير بكونه **أثراً** (affectus).

والحق أن النتاج من خلال الحرية وحده، أي من خلال ملكة للاختيار تقيم أفعالها على أساس العقل، هو الذي يجب أن يُسمَّى بالفن. وبرغم أن الناس مولعة بوصف نتاج النحل (أعني خلايا النحل ذات البناء المنتظم) بأنها عمل فني، فإن هذا الوصف يقوم على حساب المماثلة مع الأخير؛ أي أننا حالما نتذكر أنها لا تقيم عملها على أساس أي تأمل عقلي يصدر عنها، نقول إنه نتاج طبيعتها (أو غريزتها)، ولا يُنسَبُ الفن فيها إلا إلى خالقها.

ولو عثر شخص ما يبحث في سبخة مستنقع، كما يحدث أحياناً، على قطعة من خشب محفور، فلن يقول إنها نتاج الطبيعة، بل هي عمل فني؛ فالسبب

الذي دعا إلى إنتاجها يُدرَكُ بوصفه ينطوي على غاية، كان ينبغي على الخشب أن يحقق صورتها. وفي حالات أخرى أيضاً يرى المرء فناً في كل شيء متشكل بحيث يوحي بأن تمثله في سببه لا بد أن يكون قد سبق واقعه (مثلما هو الحال مع النحل)، وإن لم يكن قد تم التفكير بالأثر على نحو دقيق؛ لكن لو عُدَّ شيء معين عملاً فنياً على عواهنه، بغية تمييزه عن أثر الطبيعة، لفُهِمَ هذا العمل إذاً بأنه عمل إنساني.

(٢) يتميز الفن أيضاً كمهارة إنسانية عن العلم (تميز القدرة عن المعرفة)، مثلما تتميز الملكة العملية عن الملكة النظرية، ومثلما تتميز التقنية عن النظرية (كما يتميز فن المساحة عن الهندسة). وهكذا فإن ما يستطيع المرء القيام به حالما يعرف ما ينبغي القيام به لا يُسمى فناً على وجه التحديد. بل ينتمي إلى نطاق الفن فقط ما لا يمتلك المرء مباشرة البراعة للقيام به حتى لو كان يعرفه تماماً. ويصف كامبر وصفاً دقيقاً تماماً كيف ينبغي صنع حذاء، لكنه بالتأكيد ليس بقادر على صنع حذاء واحد(*).

(٣) يتميز الفن أيضاً عن الصنائع اليدوية: إذ يسمى الفن **حراً**، بينما يمكن أن تسمى الصنائع اليدوية **فناً مربحاً**. يمكن أن يعدَّ الفن الأول وكأنه فن يمكن أن ينقلب غرضياً (أي ناجحاً) فقط إذا عومل كلعب، أي كمهنة ملائمة في ذاتها؛ أما الثاني فيعد **عملاً**، أي كمهنة تمتاز بكونها عبئاً مكروهاً في ذاته، ولا يجذب الناس له إلا بسبب أثره (أي الربح المترتب عليه)، وبالتالي فهو شيء يفرضه المرء على ذاته قسراً. أما قضية الحكم على تراتب النقابات، كأن يُعتبر الساعاتيون فنانين، بينما يُنظر إلى الصاغة كحرفيين، فأمر يتطلب منطلقاً مختلفاً

(*) في المنطقة التي أعيش فيها، حين يصادف الإنسان العادي مشلكة مثل مشكلة كولومبس وبيضته، فإنه يقول: «ليس هذا فناً، بل هو مجرد علم»، أي أنه إذا كان المرء يعرف الشيء، فإنه يستطيع أن يؤديه؛ ويقول الشيء نفسه عن جميع فنون الساحر المشعوذ. لكنه لن يتردد أبداً في أن يسمي ما يفعله البهلوان على الحبال فناً.

عن الموقف الذي نتبناه هنا، وهو تحديداً تناسب المواهب التي يجب أن تقوم عليها هذه الحرفة أو تلك. فضلاً عن ذلك، فأنا لا أريد أن أناقش ما إذا كان يجب إضافة ما يُعد من بين العلوم ما يسمى بالفنون الحرة السبعة، أو أن هناك أخرى ينبغي مقارنتها بالحرف. لكن مما لا يخلو من فائدة أن نتذكر أن في جميع الفنون الحرة ما يتطلب شيئاً ما إلزامياً، أو كما يسمى آلية ما، من دونه لن يكون للروح، التي ينبغي أن تكون حرة في الفن، وهي وحدها التي تبثُّ الحياة في العمل، جسد تتشكل به على الإطلاق، وستتبخر تماماً (على سبيل المثال: يتوفر في فن الشعر الصواب والثراء في الأداء وكذلك العروض والأوزان)، ما دام هناك كثير من المعلمين المحدثين يعتقدون أن بإمكانهم تطوير فن حر أفضل إذا أفلحوا في إزالة كل ضروب القسر عنه وحولوه من عمل إلى مجرد لعب حر.

الفقرة (٤٤)

عن الفن الجميل

ليس هناك علم للجميل، بل نقد، ولا علم جميل، بل فن جميل. إذ لو وجد علم للجميل، فسوف يتحدد فيه علمياً، أي عن طريق البراهين هل يعتبر الشيء جميلاً أو لا؛ وهكذا لن يكون الحكم على الجمال، إذا كان ينتمي إلى علم من العلوم، حكماً للذوق. أما فيما يتعلق بالثاني، أي أن يكون هناك علم يُفترض أن يكون جميلاً كعلم، فهو مجرد عبث. إذ لو طُلِبَ فيه، كعلم، من إنسان البحث عن الأسس والبراهين، فإنه لن يُحمَّل في نهاية المطاف إلا بالتعبيرات الجميلة الدالة على الذوق (bons mots). فما كان السبب في وجود العبارة المعتادة عن **العلوم الجميلة** دون شك ليس شيئاً سوى الملاحظة الصائبة في أن الفن الجميل في اكتماله التام يتطلب الكثير من العلم كعلم، مثلاً، المعرفة باللغات القديمة، والقراءة المستفيضة للكتاب الكلاسيكيين، والتاريخ، والمعرفة بالآثار القديمة. . إلخ، ولهذا السبب فإن هذه العلوم التاريخية، لأنها تشكل التهيئة اللازمة والأساس الضروري للفن الجميل، وأيضاً إلى حد ما لأن

المعرفة بنتاجات الفن الجميل (كالبلاغة والشعر) هي أصلاً متضمنة فيها، كانت قد سُميت بالعلوم الجميلة وأحدثت هي نفسها نوعاً من الخلط اللفظي.

إذا كان الفن، الكافي لمعرفة موضوع ممكن، لا يؤدي إلا الأفعال المطلوبة لجعله واقعياً، فهو **آلي**؛ أما إذا كان ينطوي على شعور باللذة، كهدف مباشر له، فيسمى **فناً جمالياً**. وهو إما فن **ملائم** أو فن **جميل**. يكون فناً ملائماً إذا كانت غايته اللذة التي تصحب التمثلات كمجرد إحساسات، ويكون فناً جمالياً إذا كانت غايته هي اللذة التي تصحب التمثلات كضروب من المعرفة.

والفنون الملائمة هي تلك الفنون التي لا تهدف إلا إلى المتعة، أي من النوع الذي تستطيع مفاتنه أن تغري بالجلوس إلى الطاولة، والخوض في قصص المسامرة، وفسح المجال للجالسين للخوض على نحو مكشوف ومثير، بما يخلق عن طريق النكات والضحك جواً معيناً من المرح، يمكن من خلاله، كما يقال، الحديث في موضوعات كثيرة، ولا يكون أحد مسؤولاً عما يقوله، لأن المقصود منه أن يقتصر على المرح المؤقت، وليس توفير مادة لتأمل أو نقاش لاحق. (تندرج هنا أيضاً الطريقة التي يتم بها تهيئة المائدة للمتعة، وحتى تهيئة موسيقى المائدة في الحفلات الصاخبة، وهذا شيء فريد، يفترض أن يشيع روح التمتع كضجيج ملائم، وأن يشجع على التحاور الحر بين الجالس وجاره دون التفات إلى تأليفها). كما تندرج هنا أيضا جميع الألعاب التي لا تنطوي على مصلحة بمعزل عن جعل الوقت يتقضى.

مقابل هذا، يكون الفن نوعاً من التمثل غرضياً في ذاته، وإن كان بلا غاية، ولكنه ينمي تثقيفاً للقوى العقلية في التواصل الاجتماعي.

وقابلية التوصيل الكلية للذة تنطوي أصلاً في مفهومها على أن لا تكون هذه اللذة لذة تمتع، من مجرد إحساس، بل هي لذة تأمل؛ وهكذا فالفن الجميل، كفن جميل، هو الفن الذي يمتلك القوة التأملية للحكم وليس مجرد الإحساس كمعيار له.

الفقرة (٤٥)

الفن الجميل هو الفن
الذي يبدو وكأنه طبيعة في الوقت نفسه

في النتاج الفني، على المرء أن يكون واعياً أنه فن، وليس طبيعة؛ مع ذلك لا بد أن تظل الغرضية في صورته تبدو وكأنها حرة من جميع القيود التي تفرضها القواعد الاعتباطية وكأنه محض نتاج للطبيعة. وفي هذا الشعور بالحرية في اللعب بقوانا المعرفية، الذي يجب أن يكون غرضياً في الوقت نفسه، تكمن تلك اللذة التي تقبل وحدها النقل كلياً وإن كانت لا تقوم على المفاهيم. تظهر الطبيعة جميلة، إذا ظهرت في الوقت نفسه وكأنها فن؛ ويسمى الفن وحده جميلاً إذا كنا نعي أنه فن ولكنه يبدو لنا وكأنه طبيعة.

وعلى وجه الإجمال نستطيع القول، سواء فيما يتعلق بجمال الطبيعة أو بالفن: **إن الجميل هو ما يسر في مجرد الحكم** (لا في الإحساس ولا عبر مفهوم معين). والحال أن الفن ينطوي دائماً على غرض محدد لإنتاج شيء ما. لكن لو كان هذا مجرد إحساس (أي مجرد شيء ذاتي) يفترض أن ترافقه اللذة، إذاً فسيسر هذا النتاج، عند الحكم، فقط عن طريق الشعور بالحس. ولو كان القصد مستهدفاً عند إنتاج شيء محدد، إذاً فسيسر الموضوع، إذا تحقق من خلال الفن، فقط عن طريق المفاهيم. لكن الفن في الحالتين لن يسر بمجرد الحكم، أي أنه لن يسر كفن جميل، بل كفن آلي.

وهكذا فإن الغرضية في نتاج الفن الجميل، وإن كانت بالتأكيد قصدية، لكنها مع ذلك يجب أن لا تبدو غرضية، أي يجب اعتبار الفن الجميل طبيعة، بالطبع بالرغم من أن المرء واعٍ إلى أنه فن. على أن نتاج الفن يبدو كطبيعة، إذا وجدنا أننا نقبل به من حيث مراعاة الشكل، ولكن دون تمحل، بما يتوافق مع القوانين التي بمراعاتها وحدها يمكن للنتاج أن يصير ما ينبغي أن يصيره، أي من دون الصورة الأكاديمية التي يتجلى عبرها، أي دون إظهار أية علامة تلوح أمام عيني الفنان وتكبل قواه العقلية.

الفقرة (٤٦)
الفن الجميل هو فن العبقرية

العبقرية هي الموهبة (أو الهبة الطبيعية) التي تهب القاعدة للفن. وما دامت الموهبة، من حيث هي ملكة إبداعية فطرية يتمتع بها الفنان، تنتمي هي نفسها للطبيعة، فيمكن التعبير عن هذا على النحو التالي: العبقرية هي الميل الفطري للعقل الذي تعطي الطبيعة من خلاله القاعدة للفن. ومهما تكن الحالة مع هذا التعريف، وسواء أكان مجرد تعريف اعتباطي، أو تعريفاً كافياً للمفهوم الذي يقترن عادة بكلمة (عبقرية)، أم لا (وهذا ما سنناقشه في المقاطع التالية)، فتمكن البرهنة أصلاً في البداية على أن الفنون الجميلة، بحسب دلالة الكلمة التي تم تبنيها هنا، لا بد أن تعدّ بالضرورة فنوناً للعبقرية.

وكل فن يسلم مسبقاً بوجود قواعد تضع الأساس الذي يتم من خلاله تمثل نتاج كأمر ممكن ينبغي أن يسمى نتاجاً فنياً. على أن مفهوم الفن الجميل لا يسمح للحكم حول جمال نتاجه أن يتم اشتقاقه من أي نوع من القواعد التي تنطوي على مفهوم عن أساسه المحدد، وبالتالي تنطوي كأساس لها على مفهوم عن كيفية إمكانه. وهكذا فالفن الجميل لا يستطيع هو نفسه أن يبتكر القاعدة التي ينبغي أن يحقق بمقتضاها وجود نتاجه. مع ذلك، ما دام لا يمكن أن يسمى النتاج فناً من دون قاعدة سابقة، فإن الطبيعة في الذات (وعن طريق ميول ملكاتها) لا بد أن تعطي القاعدة للفن، أي أن الفن الجميل لا يكون ممكناً إلا بوصفه نتاجاً للعبقرية.

يرى المرء من هذا: أولاً، أن العبقرية هي موهبة إنتاج ما لا يمكن أن تُعطى له قاعدة محددة، وليس إظهار البراعة في مهارة يمكن تعلمها بحسب قاعدة معينة، وبالتالي يجب أن تكون **الأصالة** سمتها الأولى. ثانياً، ما دام من الممكن للهراء أن يكون أصيلاً أيضاً، فإن نتاجاتها يجب أن تكون في الوقت نفسه نماذج يقتدى بها، أي أن تكون نموذجية، ومن هنا، ففي حين لا تكون هي نفسها

نتيجة تقليد، لا بد أن تنفع الآخرين بهذه الطريقة، أي كمعيار أو قاعدة للحكم. ثالثاً، لا تستطيع هي نفسها أن تصف أو تفسر علمياً كيف حققت وجود نتاجها، بل تقتصر على إعطاء القاعدة كطبيعة، ومن هنا فإن مؤلف نتاج ما بفضل عبقريته لا يعرف هو نفسه كيف جاءته الأفكار عنه، وليس في طائله أيضاً أن يبتكر هذه الأشياء بحسب إرادته أو بمقتضى خطة ما، ولا أن ينقل للآخرين التوجيهات التي من شأنها أن تضعهم في موقع إبداع نتاجات مشابهة. (لأن هذا هو ما يفترض أن يكون الأصل الذي اشتقت منه كلمة عبقرية (genius)، بمعنى الروح الخاصة التي توهب لشخص ما عند الولادة، فتظل تحميه وتهديه، ومنها ينبع استلهام هذه الأفكار الأصيلة). رابعاً، أن الطبيعة عن طريق العبقرية لا ترشد العلم إلى القاعدة، بل ترشد الفن، وهي لا ترشد الفن إلا بقدر ما يكون فناً جميلاً.

الفقرة (٤٧)

توضيح التفسير السابق للعبقرية وإثباته

يتفق الجميع على أن العبقرية تقف على النقيض تماماً من روح التقليد. وما دام التعليم ليس سوى تقليد، فإن أقصى استعداد للتعلم، وأكبر سهولة في التعلم كما هو في ذاته، لا يمكن اعتباره عبقرية. لكن حتى لو فكر المرء أو كتب لذاته، ولم يكتف بأخذ ما فكر به الآخرون، بل في الحقيقة حتى لو ابتكر قدراً كبيراً من الفن والعلم، فإن هذا يظل سبباً غير كافٍ لاعتبار مثل هذا العقل العظيم عبقرياً (في مقابلة مع شخص لا يستطيع سوى أن يتعلم ويقلد فيسمى بليداً)، ما دام هذا النوع من الأشياء كان بالإمكان تعلمه أيضاً، وبالتالي يبقى يكمن في المساق الطبيعي للبحث والتأمل بمقتضى القواعد، ولا يتميز نوعاً عما يمكن أن يُكتسب ببذل الجهد عن طريق التقليد. وهكذا فإن كل ما عرض له نيوتن في عمله الخالد عن «مبادئ الفلسفة الطبيعية»، مهما تطلب استكشافه من عقل عظيم، يظل شيئاً يمكن تعلمه؛ لكن المرء لا يستطيع تعلم كتابة الشعر

الملهم، مهما بذل من جهد في تعلم جميع قواعد فن الشعر ومهما تميزت النماذج التي يقتدي بها. والسبب في ذلك أن نيوتن يستطيع أن يجعل جميع الخطوات التي كان عليه اتخاذها، بدءاً من عناصر الهندسة الأولى وانتهاءاً باكتشافاته العظيمة والعميقة، أمراً قابلاً للعيان تماماً ليس فقط لنفسه بل لكل شخص آخر، وهكذا يطرحها للأجيال القادمة على نحو محدد تماماً؛ ولكن لا يستطيع هومير أو فَيلاند أن يشير إلى الكيفية التي تنبثق بها أفكاره، التي هي خيالية ولكنها ثرية في غناها الفكري في الوقت نفسه، وتتجمع في رأسه، لأنه هو نفسه لا يعرفها، وبالتالي لا يستطيع تعليمها لأي شخص آخر أيضاً. ولذلك لا يختلف المكتشف العظيم، في العالم العلمي، إلا في الدرجة عن المقلد المجتهد والتلميذ المتعلم، بينما هو يختلف في النوع عمن تهبه الطبيعة موهبة الفن الجميل. وهذا لا يعني التقليل من شأن أولئك الرجال العظماء، الذين يدين لهم الجنس البشري ديناً كبيراً، قياساً بمن تؤثرهم الطبيعة بموهبة الفن الجميل. ففي موهبتهم التي تتقدم أبداً نحو إكمال أكبر للمعارف ولجميع المنافع التي تعتمد عليها، وكذلك في تعليم الآخرين على اكتساب المعرفة نفسها، تكمن الأهمية الكبرى لهؤلاء الناس على من تشرفوا بأن يلقبوا بالعباقرة: ما دام الفن يجب أن يتوقف عند العباقرة في مكان ما، لأنه وُضِعَ له حد لا يستطيع أن يمضي أبعد منه، ويفترض أنه تم التوصل إليه منذ زمن بعيد، ولم يعد بالإمكان توسيعه مزيداً من التوسيع؛ فضلاً عن ذلك فلا يمكن نقل هذه البراعة، بل تسبغها يد الطبيعة مباشرة على كل واحد منهم، وتموت بموته، حتى تهبها الطبيعة ذات يوم على نحو مشابه لشخص آخر، لا يحتاج سوى إلى مثال يقتدى به لجعل الموهبة التي يعي بها تعمل بطريقة مشابهة.

وما دامت موهبة الطبيعة تعطي القاعدة للفن (بوصفه فناً جميلاً)، فما نوع هذه القاعدة؟ لا يمكن تشكيلها في صيغة لتكون أساساً للتعليم، لأن الحكم عن الجميل حينئذ سيمكن تحديده بما يتوافق مع المفاهيم؛ بل لا بد للقاعدة أن تتجرد من الفعل، أي عن النتاج، الذي يختبر على محكه الآخرون موهبتهم،

متيحة لهم أن يستخدموها كنموذج يقتدى لا على سبيل الاستنساخ، بل من باب التقليد. ويصعب تفسير كيفية إمكان هذا. فأفكار الفنان تُحدِثُ أفكاراً مشابهة لدى تلميذه، إذا كانت الطبيعة قد زودته بقدر مشابه من القوى العقلية. وهكذا فإن نماذج الفن الجميل هي الوسيلة الوحيدة لنقل هذه الأفكار إلى الأجيال اللاحقة، إذ لا يمكن أن تطرأ من خلال مجرد الأوصاف (ولا سيما في ميدان فنون الخطاب)؛ وحتى في الحالة الثانية، لا يمكنها أن تصير كلاسيكية إلا في اللغات القديمة والميتة، التي يقتصر الحفاظ عليها على المتعلمين.

وبرغم أن الفن الآلي والفن الجميل يختلفان عن بعضهما، باعتبار الأول مجرد فن للاجتهاد والتعلم، والثاني فناً للعبقرية، فإنه لا يوجد فن جميل إلا وينطوي على شيء ما آلي، يمكن الإلمام به ومتابعته بمقتضى قواعد ثابتة، وبالتالي شيء يصح مدرسياً، ويشكل الشرط الجوهري للفن. إذ لا بد أن يعتبر فيه شيء ما غاية، وإلا فلا يمكن عزو نتاجه إلى أي فن على الإطلاق؛ وسيكون حينئذ مجرد نتاج للمصادفة. ولكن بغية تحقيق غاية ما في العمل، لا بد من اتباع قواعد محددة ربما لا يستطيع المرء الاستغناء عنها. والحال ما دامت أصالة الموهبة تشكل أحد العناصر الجوهرية (وإن لم تكن العنصر الوحيد) لشخصية العبقري، فإن ذوي العقول السطحية يظنون أنهم لا يستطيعون الكشف عن تفتح عبقريتهم إلا بتخلصهم من قيود جميع القواعد، ويظنون أن الاستعراض بركوب جواد أهوج أفضل من ركوب جواد مروض. ولا توفر العبقرية إلا مادة غنية لمنتجات الفن؛ أما تنفيذها وصورتها فيتطلبان موهبة تم المران عليها مدرسياً، بغية جعل استخدامها يواجه ملكة الحكم. ولكن من السخف تماماً أن يتحدث إنسان ويحكم وكأنه عبقري في القضايا التي تتطلب بحثاً عقلياً دقيقاً. ولا يدري المرء هل يضحك على المشعوذ الدجال الذي ينشر الضباب حوله حتى لا يحكم عليه أحد بوضوح، ويستفز الخيال وحده، أم يضحك أكثر على الجمهور الذي يتخيل مطمئناً أن عجزه عن المعرفة الواضحة وفهم روائع ما تراه عيناه يأتي من حقيقة أن هذا الكم من الحقائق الجديدة يُطرح

أمام ناظريه فيبدو معها كل تفصيل (أي ما يتحقق عن طريق التفسيرات الدقيقة والفحص الصائب مدرسياً للمبادئ الجوهرية) مجرد عمل هواة أخرق.

الفقرة (٤٨)
حول علاقة العبقرية بالذوق

الذوق مطلوب للحكم على الموضوعات الجميلة، بما هي جميلة؛ لكن العبقرية هي المطلوب للفن الجميل، أي لإنتاج موضوعات من هذا النوع.

إذا اعتبرت العبقرية موهبة للفن الجميل (وهذا ما يتضمنه معنى الكلمة الخاص)، وحين يوضع هذا في الاعتبار فلا بد من تحليلها إلى الملكات التي تجتمع معاً لتشكل مثل هذه الموهبة، إذاً فمن الضروري أولاً أن نحدد بدقة الاختلاف بين جمال الطبيعة، الذي لا يتطلب الحكم عليه سوى الذوق، وجمال الفن، الذي يتطلب إمكانه العبقرية (ولا بد من أخذها بنظر الاعتبار عند الحكم على مثل هذا الموضوع).

وجمال الطبيعة **شيء جميل**؛ أما جمال الفن **فتمثل جميل** لشيء ما.

بغية الحكم على جمال الطبيعة كما هو في ذاته، لا أحتاج أولاً إلى تكوين مفهوم عن نوع الشيء الذي يفترض أن يكونه الموضوع، أي ليس من الضروري لي أن أعرف الغرضية المادية (أو الغاية)، بل مجرد الصورة دون معرفة الغاية منها تسر في ذاتها عند الحكم. ولكن لو أُعطي الموضوع كنتاج فني، ويفترض فيه أن يُصرَّح بأنه جميل، إذاً، ما دام الفن يفترض دائماً غاية في السبب (وسببيتها)، فينبغي أن يكون مفهوم ما أولاً أساساً لما يفترض أن يكونه الشيء، وما دام اتفاق الكثرة في الشيء مع تحديده الداخلي كغاية هو اكتمال الشيء، فلا بد أن يؤخذ اكتمال الشيء عند الحكم على جمال الفن بنظر الاعتبار أيضاً، وهذا سؤال غير وارد عند الحكم على الجمال الطبيعي كما هو. ولا ريب أن الغرضية الموضوعية عند الحكم على الأشياء الحية في الطبيعة، مثل الإنسان والحصان، غالباً ما تؤخذ بنظر الاعتبار أيضاً عند الحكم على

جمالها؛ لكن الحكم في تلك الحالة لن يكون أيضاً حكماً جمالياً خالصاً، أي مجرد حكم ذوق. فلا يُحكم على الطبيعة بوصفها تظهر كفن، بل بمقدار ما تكون هي نفسها فناً فعلاً (برغم أنه فن يعلو على الإنسان)؛ ويفيد الحكم الغائي بوصفه أساس الحكم الجمالي وشرطه الذي يجب أخذه بالاعتبار. فإذا قيل في تلك الحالة، على سبيل المثال، إن «تلك امرأة جميلة» فإن المرء في الحقيقة لا يفكر بشيء سوى أن الطبيعة تمثل في شكل امرأة الغايات من السمات الأنثوية على نحو جميل، لأن من الضروري أن ننظر إلى أبعد من مجرد الصورة نحو المفهوم الذي يُفكَّر فيه بالشيء بهذه الطريقة من خلال حكم جمالي مشروط منطقياً.

يكشف الفن الجميل عن امتيازه على وجه الدقة عند وصفه جمالياً للأشياء التي تظهر في الطبيعة قبيحة أو ذميمة. فموجات الانتقام، والأمراض، وأنواع الدمار الذي تحدثه الحروب وما أشبه من أشياء ضارة يمكن وصفها وصفاً جمالياً جداً، بل يمكن حتى تمثلها في الرسم؛ وهناك نوع واحد فقط من القبح لا يمكن تمثله بطريقة مناسبة للطبيعة دون إلحاق الدمار بالرضا الجمالي بأسره، وبالتالي بالجمال في الفن، ألا وهو تحديداً ما يبعث على الاشمئزاز. إذ في هذا الحس الغريب، الذي يعتمد على الخيال الخالص، يتم تمثل الموضوع كما لو أنه يفرض متعته علينا ونحن نقاومها كارهين. فلا يتميز في حسنا التمثل الفني للموضوع عن طبيعة الموضوع نفسه، وحينئذ يصير من المستحيل على الموضوع أن يعتبر جميلاً. وقد استبعد فنُّ النحت أيضاً، ما دام الفن في نتاجاته يختلط بالطبيعة في الغالب، تمثل الموضوعات القبيحة عن صوره، وهكذا فهو يبيح للموت، على سبيل المثال (في عبقرية جميلة) أو لروح الحرب (في شخص مارس) أن تُمتثل من خلال أمثولة أو صفات تبدو سارة، وبالتالي على نحو غير مباشر فقط وعن طريق تأويل للعقل، وليس للملكة الجمالية للحكم وحدها.

ويكفي التمثل الجميل للموضوع أنه في الواقع مجرد صورة لتقديم مفهوم يتم عن طريقه نقل هذا الأخير نقلاً كلياً. على أن إضفاء الصورة على هذا النتاج للفن الجميل يتطلب مجرد الذوق، الذي ينكب به الفنان، بعد أن يكون قد تمرن وصححه عن طريق مختلف الأمثلة في الفن أو الطبيعة، على عمله، وبعد عدة محاولات غالباً ما تكون مجهدة لإرضائه، يجد الصورة التي ترضيه؛ وهكذا لا يكون هذا كما لو أنه قضية استيحاء أو انصباب حر للقوى العقلية، بل هو تطوير بطيء ومؤلم في الحقيقة، بغية السماح له لكي يصبح كافياً للفكر وغير مقيد للحرية في لعبة القوى العقلية.

على أن الذوق هو مجرد ملكة للحكم، وليس ملكة إنتاجية؛ ولهذا السبب نفسه فإن ما يتناسب معه ليس عمل الفن الجميل، وإن كان يمكن آن يكون نتاجاَ ينتمي إلى فن نافع وآلي أو ينتمي حتى إلى العلم، ويثبت القواعد المحددة التي يمكن تعلمها ولا بد من متابعتها على وجه الدقة. غير أن الصورة التي يضفيها المرء عليه ليست سوى وسيلة أو أسلوب للتقديم، فيما يتعلق بما لا يزال المرء يتذكره حراً إلى حد ما، حتى وإن كان المرء مقيداً بغاية محددة. هكذا يريد المرء لوضعية المائدة، أو لمقالة أخلاقية، أو حتى لموعظة أن تنطوي في ذاتها على هذه الصورة من صور الفن الجميل، وإن كان لا يريد لها أن تظهر بمظهر المتكلفة؛ لكنها لا تسمى في هذا الاعتبار أعمال فن جميل. أما أعمال الفن الجميل فتدخل فيها القصيدة، والقطعة الموسيقية، ومعرض الرسم، وما أشبه؛ وهنا في هذا العمل الممكن للفن الجميل، غالباً ما يدرك المرء العبقرية من دون ذوق، في حين أنه يدرك في الأخرى الذوق من دون عبقرية.

الفقرة (٤٩)

في ملكات الذهن التي تشكل العبقرية

يقول المرء عن بعض النتاجات، التي يتوقع منها أن تكشف، جزئياً في

الأقل، عن نفسها بوصفها فناً جميلاً، إنها من دون **روح**، ولكنه برغم ذلك لا يجد فيها ما ينتقده بقدر ما يعني الأمر الذوق. يمكن لقصيدة معينة أن تكون حسنة السبك وأنيقة المظهر ولكنها من دون **روح**. يمكن لقصة معينة أن تكون دقيقة البناء ومتقنة التنظيم، ولكنها من دون **روح**. يمكن لخطبة رزينة أن تكون عميقة ومنسابة في الوقت نفسه، ولكنها من دون **روح**. وكم من محادثة لا تخلو من إمتاع، لكنها تظل من دون روح؛ بل قد يقول المرء حتى عن امرأة إنها جميلة الطلعة، ساحرة الحديث، لكنها من دون روح. إذاً فما المقصود بهذه «الروح»؟

تعني **الروح**، في دلالتها الجمالية، المبدأ الذي يبثُّ الحياة في الذهن. وبرغم أن هذا المبدأ هو الذي يبعث الحياة في النفس، فإن المادة التي يستعملها لهذا الغرض هي التي تطلق غرضياً القوى العقلية على الحركة، أي على لعبة تحافظ على ذاتها وتعزز القوى لتحقيق هذه الغاية.

وإنني لأزعم أن هذا المبدأ ليس سوى ملكة تقديم **الأفكار الجمالية**؛ وأعني بالفكرة الجمالية تمثل الخيال الذي يُحدث الكثير من التفكير دون إمكان أن يخضع هو نفسه لأية فكرة محددة، أي مفهوم، تكون مناسبة له، وبالتالي لا توجد لغة تستطيع الإمساك به تماماً أو جعله معقولاً. ويرى المرء بسهولة أنها النظير الصنو لفكرة عن العقل، هي على العكس لا يمكن أن يناسبها أي عيان (أو تمثل للخيال).

والخيال (من حيث هو ملكة معرفية منتجة) هو، تحديداً، قوي جداً في خلق طبيعة أخرى من المادة التي تهبها له الطبيعة الفعلية. ونحن نسلي أنفسنا بها حين تبدو التجربة مألوفة جداً لنا؛ أي أننا نحول التجربة، من دون شك دائماً بمقتضى قوانين تمثلية، ولكن أيضاً بمقتضى مبادئ تظل ذات منزلة عليا في العقل (وهي قوانين تبدو لنا طبيعية تماماً مثل القوانين التي يدرك بها الفهم الطبيعة التجريبية)؛ وبهذا نشعر بحريتنا من قانون التداعي (الذي يصح على الاستعمال التجريبي

لتلك الملكة)، الذي بمقتضاه يمكن أن تعير لنا الطبيعة المادة بالتأكيد، لكننا يمكن أن نحول المادة إلى شيء مختلف تماماً، ألا وهو ما يعلو على الطبيعة.

يستطيع المرء أن يسمي مثل هذه التمثلات للخيال **بالأفكار**: من ناحية أنها تجاهد لكي تصير شيئاً يتخطى حدود التجربة، وبالتالي يحاول الاقتراب من تقديم لمفاهيم العقل (عن الأفكار العقلية)، الذي يعطيها مظهر واقع موضوعي؛ ومن ناحية أخرى، والحقيقة من حيث المبدأ، لأنه لا يوجد مفهوم مناسب لها تماماً، كعيانات داخلية. فالشاعر يغامر بإضفاء أفكار عقلية محسوسة على كائنات غير منظورة، مثل ملكوت الأبرار، وملكوت الجحيم، والأبدية، والخليقة... إلخ، وكذلك بإضفاء الأفكار التي تتوفر أمثلة عليها في التجربة، أي الموت والحسد، وجميع أنواع الرذائل، كما هو الحال مع الحب والشهوة.. إلخ، مما يحس به وراء حدود التجربة، باكتمال يصح بمعزل عن أي شيء يتوفر مثال له في الطبيعة، عن طريق خيال يباري سابقته في العقل في الوصول إلى الحد الأقصى؛ والحقيقة أن ملكة الأفكار الجمالية تكشف عن نفسها في فن الشعر بمنتهى طاقتها. على أن هذه الملكة، منظوراً إليها بمعزل عن سواها، هي في الحقيقة الموهبة الوحيدة (للخيال).

وإذا أضفنا إلى مفهومٍ ما تمثل الخيال الذي ينتمي إلى تقديمه، ولكنه يستفز وحده الكثير من التفكير بحيث لا يمكن الإلمام به في مفهوم محدد، وبالتالي الذي يوسع المفهوم نفسه جمالياً بطريقة غير مقيدة، إذاً فسيكون الخيال في هذه الحالة إنتاجياً، وهو يطلق ملكة الأفكار العقلية (العقل) على الحركة، أي أنه بتحريضه التمثل يهبه من الفكر أكثر مما يمكن الإلمام به وتمييزه فيه (وإن كان ينتمي في الحقيقة إلى مفهوم الموضوع).

تسمى تلك الصور التي لا تشكل تقديم مفهوم معين بعينه، بل تمثلاً مكملاً للخيال، وتعبر فقط عن المضامين المرتبطة به وقرابته بغيره، **بالصفات (الجمالية)** لموضوع لا يمكن تقديم مفهومه، من حيث هو فكرة للعقل، على

نحو كامل. هكذا يكون صقر جوبيتر، والبريق يلتمع في مخالبه، صفة لملك السماء القوي، وكذلك الحال مع طاووس ملكة السماء البهية. فهي لا تمثل، **كالصفات المنطقية**، ما يكمن في مفاهيمنا عن جلال الخلق وعظمته، بل شيئاً آخر يعطي الخيال سبباً في بسط نفسه على قدر كبير من التمثلات المترابطة، مما يسمح للمرء بأن يفكر بها أكثر مما يستطيع التعبير عنها في مفهوم تحدده الكلمات؛ وهي تهب **فكرة جمالية**، تخدم العقل بدلاً من التقديم المنطقي، وإن كانت في الواقع تقتصر على بث الحياة في الذهن ببسطها له إمكانية ميدان لا حد له من التمثلات المترابطة. على أن الفن الجميل لا يقوم بهذا في الرسم أو النحت وحدهما (حيث تستخدم أسماء الصفات استخداماً مشتركاً)؛ بل بالأحرى يستمد الشعر والخطابة أيضاً الروح التي تغذي أعمالهما من الصفات الجمالية للموضوعات وحسب، وهي تماثل الصفات المنطقية، وتعطي الخيال زخماً لمزيد من التفكير، وإن كان تفكيراً بطريقة أولية أكثر مما يمكن الإلمام به في مفهوم واحد، وبالتالي في تعبير لغوي محدد. وبغية الإيجاز، سأقتصر على بعض الأمثلة القليلة.

حين عبَّر الملك الكبير في واحدة من قصائده قائلاً:

Oui, finissons sans trouble et mourons sans regrets,
En laissant l'univers comblé de nos bienfaitsÁ
Ainsi l'astre du jour au bout de sa carrier,
Repand sur l'horizon une douce lumiere;
Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs,
Sont les derniers soupirs qu'il donne à l'univers;

[دعونا نغادرُ هذي الحياةَ بلا أسفٍ أو حداد،
ونترك من خلفنا
روائعَ أعمالِنا. هكذا ترحلُ الشمسُ، حين تغيبُ،
وتنهي مساراتِ رحلتِها كلَّ يومٍ.

ولكنَّها، إذ تغيبُ، تظلُّ ترفرفُ فوق السماءِ بنورٍ شفيفٍ.

وآخرُ ضوءٍ لها هو آخرُ تنهيدةٍ فوقَ هذا الوجود](*).

فهو يبث الحياة في فكرته العقلية عن النزوع المنفتح عالمياً لنهاية الحياة عن طريق صفة يقرنها الخيال (حين يسترجع ذكرى يوم صيفي جميل هو محل اتفاق الجميع، مع إطلالة المساء الشفيف) بذلك التمثل، فتنبعث كثرة من الإحساسات والتمثلات المكملة التي لا يمكن العثور على تعبير عنها. في المقابل، يمكن حتى لمفهوم عقلي أن يخدم بوصفه صفة تمثل حسي، وهكذا يبث الحياة في الذهن عن طريق فكرة عما يتخطى الحواس؛ ولكن لا يستعمل لهذه الغاية سوى الجمالي، الذي يقترن ذاتيا بالشعور بما يتخطى الحواس. هكذا، على سبيل المثال، يقول شاعر في وصف مساء جميل:

Die Sonne quoll hervor, wie Ruh aus Tugend quillt.

[تتدفق الشمس، كما تنبجس السكينة من نبع الفضيلة.]

يضفي الشعور بالفضيلة، إذا وضع المرء نفسه، ولو فكرياً، مكان إنسان فاضل، على الذهن كثرة من المشاعر الجليلة والهادئة، وآفاقاً لا حصر لها في مستقبل سعيد، لا وجود لتعبير يفي حقها تماماً في مفهوم محدد(**).

(*) الشعر للملك فردريك الكبير، وقد ورد في طبعة ريكلام مترجماً إلى الألمانية، لكن برنارد مترجم طبعة عام ١٨٩٢ أورد الأبيات بالنص الفرنسي، أما ترجمة جامعة كامبرج فقد ترجمتها إلى الإنجليزية فقط. وفضلنا إدراج النص الفرنسي الذي كتبه الملك فردريك الكبير وإرفاقه بترجمة شعرية. والجدير بالذكر أن جماليات كانط في طور تكوينها لم تستطع الوصول إلا إلى ما يلمح له من وجود تعبيرات لا سبيل للإفصاح عنها. والحال أن الجماليات والبلاغة الحديثة صارت تسمي هذه الظاهرة بـ«الاستعارة الملكية» حيث يماهي الملك بينه وبين الشمس، كما نجد ذلك في مختلف الثقافات. كأن يقول الشاعر العربي مثلاً: فإنك شمس والملوك كواكب. [المترجم].

(**) ربما لا يوجد أجل قولاً أو لم يُعبّر عن فكرة أجل مما سُطر على نقش معبد إيزيس (الطبيعة الأم): «أنا كل ما هو كائن، وكان، وسيكون، ولم يرفع عني الحجاب مخلوق قط». وقد استفاد سغنر من هذه الفكرة في وصف، غني في محتواه، وضعه عند بداية نظريته عن الطبيعة، بغية أن يملأ قلب تلميذه، الذي كان يستعد للدخول في حرم هذا المعبد، منذ البدء، بالخوف المقدس الذي ينزع بالذهن إلى إجلال رزين.

والفكرة الجمالية، بعبارة وجيزة، هي تمثل للخيال، يقترن بمفهوم معين، يجتمع بكثرة من التمثلات الجزئية في الاستعمال الحر للخيال الذي لا يمكن العثور على تعبير عنه في مفهوم محدد، وهذا ما يسمح بالتالي بإضافة مفهوم عما يستعصي على التسمية ويشق على التعبير، أي الشعور بما يبث الحياة في الملكات المعرفية، لتلتقي الروح بالرسالة المجردة للغة.

إذاً فالملكتان العقليتان، اللتان يشكل اتحادهما (في علاقة معينة) العبقرية، هما الخيال والفهم. وفي حالة استعمال الخيال للمعرفة فقط، يخضع الخيال لقيود الفهم، ويتعرض لتحديد أن يكون كافياً لمفهومه؛ على أن الخيال، من الناحية الجمالية، حر في أن يوفر أمام الفهم، بمعزل عن التوافق مع المفهوم، مادة أولية مستفيضة لم ينشدها أحد، ولا يأخذها الفهم ضمن مفاهيمه في اعتباره، ولكنها تصح عليه، لا من الناحية الموضوعية في المعرفة، بل من الناحية الذاتية، لبث الحياة في الملكات المعرفية، وبالنتيجة وعلى نحو غير مباشر للمعارف أيضاً؛ هكذا تتألف العبقرية بالفعل من علاقة سعيدة [بين هذه الملكات] لا يمكن أن يعلمها علم من العلوم، ولا أن يظفر بها اجتهاد، في العثور على أفكار لمفهوم معين من ناحية، ومن ناحية أخرى إيجاد تعبير عن هذه الأفكار، يمكن بوساطته للنزوع الذاتي للعقل الذي استثير بهذا الشكل، كملازم لمفهوم، أن ينقلها للآخرين. وهذه الموهبة الثانية هي فعلاً ما يسمى بالروح، لأن التعبير عما يستعصي على القول في حالة عقلية لبعض التمثلات وجعلها قابلة للتوصيل كلياً، سواء أكان التعبير يكمن في اللغة أو الرسم أو الفن التشكيلي، فهو يتطلب ملكة في الإحاطة باللعب الحثيث بالخيال وتوحيده في مفهوم (هو لهذا السبب نفسه أصيل وفي الوقت نفسه يفصح عن قاعدة جديدة، لم يكن بالإمكان استخلاصها من أي مبادئ سابقة أو أمثلة)، يمكن نقله من دون قيود القواعد.

* * * *

بعد هذه التحليلات، إذا عدنا بنظرنا إلى التفسير الذي قدمناه سابقاً فيما يسمى بالعبقرية، فسنجد ما يلي: **أولاً**، أنها موهبة من أجل الفن، وليست من أجل العلم، ويجب أن تأتي فيها القواعد المنظمة تنظيماً متميزاً في البداية وتحدد العملية فيها؛ **ثانياً**، أنها بوصفها موهبة من أجل الفن، تفترض مسبقاً مفهوماً محدداً للنتاج، كغاية، وبالتالي للفهم، ولكنها تفترض أيضاً تمثلاً (حتى لو لم يكن محدداً) للمادة، أي لمادة العيان، لتقديم هذا المفهوم، وبالتالي علاقة الخيال بالفهم؛ **ثالثاً**، أن كونها لا تكشف عن نفسها في تحقيق الغاية المقترحة في تقديم مفهوم معين بقدر ما تكشف عن نفسها في الإعلان أو التعبير عن **أفكار جمالية**، تنطوي على مادة غنية لذلك الهدف، وبالتالي للخيال، في حريته إزاء الاستهداء بالقواعد، يُمتثل، مع ذلك، غرضياً لتقديم مفهوم معين؛ **رابعا**، أن الغرضية الذاتية غير المنشودة وغير المقصودة في التجاوب الحر بين الخيال والتمسك بقوانين الفهم تفترض تناسباً واستعداداً من هذه الملكة لا يمكن أن يتولدا عن أية متابعة للقواعد، سواء لقواعد العلم، أو التقليد الآلي، بل لا تولدها سوى طبيعة الموضوع.

واستناداً إلى هذه الافتراضات، تكون العبقرية هي الأصالة النموذجية للهبة الطبيعية للذات من أجل الاستعمال الحر لملكاتها المعرفية. وعلى هذا النحو فإن نتاج العبقرية (من ناحية ما ينبغي أن يُعزى للعبقرية، وليس لتعليم أو دراسة ممكنين) هي مثال نموذجي، ليس للتقليد (إذ سيضيع حينئذ ما هو عبقري ويشكل روح العمل فيها)، بل لكي تقتدي بها عبقرية أخرى، يوقظها الشعور بهذه الأصالة، لكي تمارس الحرية من القسر في فنها بطريقة تكتسب فيها الثانية قاعدة جديدة، تكشف فيها الموهبة عن نفسها كنموذج. ولكن ما دامت الطبيعة تؤثر العبقرية، ويجب أن نعدها نحن ظاهرة نادرة، فإن نموذجها سيدعو العقول الأخرى إلى اعتباره مدرسة، أي نظاماً منهجياً بمقتضى القواعد، ما دام بالإمكان استمداد هذه القواعد من نتاجات روحها وفرادتها؛ وعند هؤلاء، يمثل الفن تقليداً إلى حد بعيد، أعطته الطبيعة قاعدة بوساطة عبقرية ما.

لكن هذا التقليد يصبح **تكراراً بليداً** إذا استنسخ التلميذ كل شيء وصولاً حتى إلى العيوب التي ينبغي أن تتخلى عنها العبقرية، لا لشيء إلا لأن العبقرية لا تستطيع إزالتها من دون إيقاظ الفكرة. وهذه الشجاعة ميزة تنفرد بها العبقرية، ولا بد أن توجد فيها أيضاً بعض الجرأة في التعبير وبشكل عام بعض الانحراف عن القاعدة المشتركة، ولكن لا يليق بها التقليد، بل يظل في ذاته دائماً عيباً ينبغي أن يصار إلى التخلص منه، ولكن يبدو كما لو أن العبقرية تميل إلى ركوبه، لأن الدافع الذي لا يمكن تقليده في روح العبقري سيعاني من تحوط شديد الحذر. **والتكلف** هو نوع آخر من أنواع التكرار البليد، وهو تحديداً، تقليد مجرد الفرادة (أو الأصالة) بشكل عام، بغية أن ينأى المرء بنفسه بقدر الإمكان عن المقلدين لكنه مع ذلك يفتقر إلى الموهبة التي لا بد أن تكون في الوقت نفسه نموذجية. وعلى العموم هناك طريقتان للجمع بين الأفكار في تناول ما، تُدعى إحداهما السلوك (الطريقة الجمالية modus aestheticus) وتُدعى الأخرى المنهج (الطريقة المنطقية modus logicus)، وهما تختلفان عن بعضهما في أن الأولى ليس لها معيار سوى الشعور بالوحدة في التناول، في حين أن الثانية تتبع مبادئ محددة في التناول؛ ولذلك لا تصح سوى الطريقة الأولى في الفن الجميل. غير أن المرء يسمي النتاج الفني متكلفاً إذا كان الإعراب عن فكرته في ذلك النتاج يرمي إلى خلق الفرادة أكثر من كونه مناسباً لتلك الفكرة. والمتصنع والمتكلف والدعي، الذي لا يريد سوى تمييز نفسه عن الدهماء (ولكن من دون روح) أشبه بمن يقال إنه مفتون بصوته، أو بمن يروح ويجيء وكأنه واقف على مسرح، لا لشيء إلا لجلب الأنظار إليه، وهذا ما ينمُّ عن بلاهة دائماً.

الفقرة (٥٠)

في الجمع بين الذوق والعبقرية في نتاجات الفن الجميل

إن السؤال عما إذا كان الأكثر أهمية، في قضايا الفن الجميل، هو العبقرية أو

الذوق الذي ينكشف عنها هو نفسه السؤال عما إذا كان ما يُعتمد عليه فيها أكثر هو الخيال أو ملكة الحكم. والآن، ما دام فن من الفنون **مفعماً بالروح**، لكنه من وجهة نظر الثاني يُعد فناً **جميلاً**، فإن هذا الأخير، في الأقل باعتباره شرطاً لا غنى عنه (conditio sine qua non)، هو الشيء الأول الذي ينبغي أن يُنظر إليه عند الحكم على الفن كفن جميل. فالثراء والأصالة في الأفكار أقل ضرورة في حالة الجمال من طواعية الخيال في حريته بالانصياع لقوانين الفهم. لأن كل ما ينتجه الأول من خيال، في حريته بلا قانون، ليس سوى هراء؛ أما ملكة الحكم فهي ملكة نقله بما يتوافق مع الفهم.

والذوق، مثل ملكة الحكم بشكل عام، هو انضباط العبقرية (أو تمرينها)، وتقليم أجنحتها، وتشذيبها وصقلها؛ لكنه في الوقت نفسه يعطي للعبقرية الدليل المرشد حول أين وكيف توسع نفسها إذا أرادت أن تظل غرضية؛ وبإضفائه الوضوح والنظام على ثراء الأفكار يجعلها يمكن الدفاع عنها، وقابلة للبقاء والحصول على اتفاق كلي، ويجعلها في الوقت نفسه نموذجاً يحتذيه الآخرون، وثقافة دائمة الارتقاء والتطور. وهكذا، إذا لزم الأمر التضحية بأحد الجانبين في الصراع بين هاتين الخاصتين، فإن العبقرية هي ما يجب أن يُضحى به: وسرعان ما تبيح ملكة الحكم، التي تفصل في قضايا الفن الجميل استناداً إلى قوانينها الخاصة، إلحاق الضرر بحرية الخيال وثرائه ولا تبيح إلحاق الضرر بالفهم.

ولذلك فإن **الخيال، والفهم، والروح، والذوق** هي مطاليب ضرورية للفن الجميل(*).

(*) تحقق الملكات الثلاث الأولى أولاً توحيدها من خلال الرابعة. ويخبر هيوم في تاريخه الإنجليز بأنهم وإن كانوا لا يقلون عن سواهم من أمم العالم في أفعالهم فيما يتعلق بالدليل الذي يبرهنون به على الخواص الثلاث الأولى منظوراً إليها كلاً على حدة، مع ذلك فإنهم في تلك التي توحد بينها لا بد أن يأتوا بعد جيرانهم الفرنسيين في الترتيب.

الفقرة (٥١)
في تقسيم الفنون الجميلة

يمكن أن يسمى الجمال بشكل عام (سواء أكان جمال الطبيعة أم جمال الفن) بالتعبير عن أفكار جمالية: وفي الفن الجميل وحده، ينبغي لهذه الفكرة أن يحدثها مفهوم الموضوع، أما في الطبيعة الجميلة فيكفي مجرد التأمل في عيان معطى، من دون مفهوم لما ينبغي أن يكون عليه الموضوع، لإحداث الفكرة التي يُعتبر الموضوع التعبيرَ عنها كما يكفي لنقلها.

وهكذا إذا أردنا أن نقسم الفنون الجميلة، فلا نستطيع، في الأقل كتجريب، اختيار مبدأ أسهل من مماثلة الفن بنوع التعبير الذي يستعمله الناس عند الكلام بغية الاتصال ببعضهم، أي ليس الاكتفاء بمجرد مفاهيمهم، بل إحساساتهم أيضاً(*). وتكمن هذه في **الكلمة**، **والإيماءة**، **والنبرة** (أي النطق والإيماء والصياغة). ولا يكتمل التواصل بين المتكلم ومستمعيه إلا عن طريق الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة من التعبير. وهكذا يتم نقل الفكر، والعيان، والإحساس من شخص إلى آخر على نحو متزامن ومتحد.

هناك إذاً ثلاثة أنواع من الفنون الجميلة: فنون **الكلام**، والفن **التصويري**، وفن **اللعب بالإحساسات** (من حيث هي انطباعات حسية خارجية). ونستطيع أن نرتب هذا التقسيم على شكل ثنائية، فنقسم الفن الجميل إلى فن التعبير عن الأفكار أو فن التعبير عن العيانات، ويمكن تقسيم هذه بدورها تقسيماً فرعياً بما ينسجم مع صورتها أو مادتها (في الإحساس). لكن هذا سيبدو مسرفاً في التجريد، ولا يتناسب مع المفاهيم الاعتيادية.

(١) فنون الكلام هي **البلاغة والشعر**. والبلاغة هي فن التصرف بأمر جاد من

(*) ينبغي ألا يحكم القارئ على هذا المخطط في التقسيم الممكن للفنون الجميلة وكأنه نظرية متعمدة. فهو مجرد تجربة واحدة من بين عدة تجارب نستطيع، بل يجب، أن نخوض غمارها.

أمور الفهم وكأنه لعبة حرة للخيال؛ والشعر هو فن نقل لعبة حرة للخيال وكأنها أمر جاد من أمور الفهم.

هكذا يَعِدُ الخطيب بأمر جاد وينجزه وكأنه مجرد لعب بالأفكار لكي يسلي جمهوره. بينما يعد الشاعر بمجرد لعب مسلٍّ بالأفكار، ولكنه يُحدث في الفهم من الأثر وكأنه يريد أن يوصل إليه أمراً جاداً. والجمع بين هاتين الملكتين والانسجام بينهما، في الحساسية والفهم، اللذين لا يمكن لأحدهما أن يستغني عن الآخر، ومع ذلك لا يمكن التوحيد بينهما دون قيود وإضرار متبادل، لا بد أن يبدو أمراً تلقائياً غير مقصود بل يحدث عفو الخاطر، وإلا فلن يكون فناً **جميلاً**. ومن هنا يجب تحاشي كل ما هو مفتعل ومتعمد؛ لأن الفن الجميل يجب أن يكون فناً حراً بمعنى مزدوج: يجب ألا يكون عملاً مأجوراً، يُحكم على عظمته استناداً إلى معيار مفروض، أو يسدد ثمنه، ولكن أيضاً، إذ يظل الذهن مشغولاً به بالتأكيد، فإنه يجب أن يشعر أنه مقتنع به وراضٍ عنه ومتأثر به (بمعزل عن أية مكافأة) ومن دون التطلع إلى أية غاية أخرى.

ولذلك يعطي الخطيب شيئاً لا يعِدُ به، ألا وهو اللعبة المسلية للخيال؛ لكنه أيضاً يخفق في إيصال شيء مما يعد به، ألا وهو الانهماك الغرضي للفهم. في المقابل، يعد الشاعر بالقليل، ويعلن عن مجرد لعب بالأفكار، لكنه ينجز شيئاً يستحق أن يكون أمراً ننهمك به، لأنه يعطي الزاد للفهم في هذا اللعب، ويهب الحياة لمفاهيمه بمعونة الخيال. هكذا يعطي الخطيب في الأساس أقل مما يعد به، ويعطي الشاعر أكثر مما يعد به.

(٢) إما أن تكون الفنون التصويرية أو فنون التعبير عن الأفكار في عيان محسوس (لا من خلال تمثلات مجرد الخيال، التي تستثيرها الكلمات) هي فنون **حقيقة محسوسة** أو تكون فنون **وهم محسوس**. وتُدعى الأولى فنوناً **تشكيلية**، والثانية **الرسم**. وتجعل كلتاهما من الأشكال في المكان تعبيرات عن أفكار: تجعل الأولى الأشكال قابلة للمعرفة عن طريق حاستين، هما البصر

واللمس (وإن كان في حالة الثاني دون اعتبار للجمال)، بينما يكتفي الثاني بالأولى من الحاستين. والفكرة الجمالية (كنموذج أو مثال أولي) تقوم على الخيال في كليهما؛ برغم أن الشكل الذي يشكل تعبيرها (كنسخة أو صورة بعدية) يُعطى إما في امتداده الجسدي (مثلما يوجد الموضوع نفسه) أو بمقتضى الطريقة التي يُصور فيها الموضوع في العين (بما ينسجم مع مظهره على السطح). في الحالة الأولى يكون الشرط المعطى للتأمل إما الإحالة إلى غرض فعلي أو مجرد التشابه معه.

وتشمل الفنون التشكيلية، من حيث هي النوع الأول من الفنون التصويرية الجميلة، **النحت والمعمار**. والأول هو ما يمثل المفاهيم الجسدية للأشياء **كما يمكن أن توجد في الطبيعة** (وإن يكن يمثلها، كفن جميل، باعتبار الغرضية الجمالية)؛ والثاني هو فن تقديم مفاهيم الأشياء التي **لا تكون ممكنة إلا من خلال الفن**، والتي تكمن صورتها كأساس محدد لها، لا في الطبيعة، بل في غاية اعتباطية، مع الحرص على تقديمها بغرضية جمالية. في الحالة الثانية، تُضفى الأهمية الرئيسة على استعمال معين للموضوع الفني، تنحصر به الأفكار الجمالية، كشرط، بينما تقتصر الأهمية في الحالة الأولى، على مجرد التعبير عن الأفكار الجمالية. هكذا تنتمي تماثيل البشر والآلهة والحيوانات إلى النوع الأول؛ بينما تنتمي المعابد والمباني الفخمة للتجمعات العامة والمساكن وأقواس النصر والأعمدة والأضرحة وما أشبه من أنصاب تذكارية إلى المعمار. والحقيقة أن جميع الأثاث المنزلي (الذي ينجزه النجار وما شابهه من أشياء) يمكن أن يُنظر إليه باعتباره ينتمي إلى المعمار، لأن تناسب النتاج مع استعمال معين أمر جوهري في عمل المعمار، في حين أن مجرد صورة، صنعت تحديداً لكي تُشاهَد وهو أمر سار في ذاته، هي من حيث هي تقديم جسدي، مجرد تقليد للطبيعة، وإن كانت تحيل إلى أفكار جمالية: حيث لا ينبغي للحقيقة المحسوسة أن تبالغ في حسيتها وأن تكف عن الظهور بمظهر الفن ونتاج حرية الاختيار.

أود أن أقسم الرسم، باعتباره النوع الثاني من الفن التصويري، الذي يعطي **الوهم المحسوس**، بطريقة فنية مزينة بالأفكار، إلى **تصوير** جميل للطبيعة **وترتيب** جميل **لنتاجاتها**. الأول هو الرسم بمعناه الدقيق، والثاني هو فن تزيين الحدائق. لأن الأول لا يعطي سوى وهم الامتداد الجسدي؛ بينما يعطي الثاني هذا بالتأكيد حقيقةً، لكنه يعطي فقط وهم الاستخدام والاستعمال لغايات أخرى غير مجرد اللعب بالخيال في مشاهدة صوره(*). فليس الثاني شيئاً سوى تزيين للأرض بأنواع من الأشياء (أعشاب، أزاهير، شجيرات، أشجار، مياه، تلال، وديان) تقدمها الطبيعة لمشاهد معين، ولكنها منظمة تنظيماً مختلفاً ينسجم مع بعض الأفكار. والترتيب الجميل للأشياء الجسدية لا يُعطى أيضاً إلا للعين؛ أما حاسة اللمس فلا تستطيع أن توفر أي تمثل قابل للعيان لمثل تلك الصورة. وإلى الرسم بمعناه الواسع، أود أن أعزو أيضاً تزويق الغرف بأوراق الزينة، والخزفيات، وجميع أنواع الأثاث، التي يقتصر النفع فيها على النظر؛ ويصح الشيء نفسه على فن اللبس الذواق (كالخواتم وعلب السعوط... إلخ). فالمصطبة المزينة بكل أنواع الزهور، والغرفة المزوقة بكل أنواع الزينة (بما في ذلك حليّ النساء) تشكل، في حفل بهي، نوعاً من الرسم، كالرسم الذي يُطلق بمعناه الدقيق (أي الذي لا ينطوي على هدف تعليم التاريخ أو معرفة الطبيعة)، بل يوجد ليُشاهَدَ وحسب، لكي يسلي الخيال في لعب حر بالأفكار ولكي

(*) يبدو أمراً غريباً أن يُعتبر فن ترتيب الحدائق نوعاً من الرسم، برغم أنه يقدم بالطبع صوره على نحو مجسّم؛ ولكن بما أنه يستمد فعلياً صوره من الطبيعة (الأشجار، والأكمات، والأعشاب، والأزهار من الحقول والغابات، على الأقل في البداية)، فإن هذا من هنا ليس بفن كالفنون التصويرية، وأيضاً هو لا ينطوي على مفهوم عن الموضوع، ولا على غايته (كما في المعمار) كشرط لترتيبه، بل هو مجرد لعبة حرة للخيال في التأمل، ومن هنا فهو يتوافق مع الرسم الجمالي المجرد، الذي لا ينطوي على موضوعة محددة (يجمع بين الهواء والأرض والماء عن طريق الأضواء والظلال بطريقة مسلية). وعلى العموم، للقارئ أن يحكم على هذا فقط كمحاولة للحكم على تأليف الفنون الجميلة في ظل مبدأ واحد، يجب في هذه الحالة أن يكون مبدأ التعبير عن أفكار جمالية (بما يتوافق مع المماثلة مع لغة ما)، وألا يعتبره اشتقاقاً إيجابياً متعمداً من الارتباط بها.

يشغل ملكة الحكم الجمالي دون غاية محددة. وقد يكون العمل، في كل هذه التزويقات، مختلفاً تماماً من الناحية الآلية، ويستدعي وجود فنانين مختلفين جداً، غير أن حكم الذوق حول ما هو جميل في هذا الفن يتحدد بطريقة واحدة: ألا وهي الحكم على الصور وحدها (من دون اعتبار لغاية)، مثلما تُقدَّم للعين، بمعزل عن سواها، أو تداخلها وتفاعلها، بمقتضى الأثر الذي تحدثه في الخيال. ولكن كيف يمكن اعتبار الفن التصويري (عن طريق المماثلة) إيماءً في لغة يسوغها كون روح الفنان تضفي تعبيراً جسدياً من خلال هذه الأشكال على ما فكر به أو الكيفية التي فكر بها، فتجعل الشيء يتحدث وكأنه يؤدي إشارة صامتة: ومن اللعب المألوف لخيالنا، أن يضفي على الأشياء التي لا حياة فيها، بمقتضى صورتها، روحاً تتحدث بها إلينا.

(٣) أن فن **اللعب الجميل بالإحساسات** (التي تتولد من الخارج)، والتي لا بد أن تكون ممكنة النقل كلياً، يمكن ألا يخص إلا تناسب درجات مختلفة لاستعداد الحس (أو توتره) الذي ينتمي له الإحساس، أي نبرته؛ وبهذا المعنى الموسع للكلمة يمكن تقسيمه إلى لعب فني بإحساسات السمع والرؤية، وبالتالي إلى **موسيقى وفن الألوان**. والجدير بالذكر أن هاتين الحاستين، بالإضافة إلى تقبلهما الإحساسات والانطباعات إلى الحد الذي يحتاجانه في الوصول إلى مفاهيم الأشياء الخارجية، هما أيضاً قادران على إحساس خاص يرتبط بذلك، لا يمكن القطع هل يكمن أساسه في الحس أم في التأمل؛ وقد تعوزنا هذه التقبلية أحياناً، برغم أن الحس، بقدر ما يعني استعماله معرفة الموضوعات، لا يتضرر بغيابها على الإطلاق، بل يظل مرهفاً على نحو استثنائي. وهذا يعني أن المرء لا يستطيع أن يجزم بيقين هل أن لوناً أو نغماً (صوتاً) هو مجرد إحساسات ملائمة، أم هو في ذاته لعب جميل بالإحساسات، ينطوي في ذاته على رضا بالصورة في الحكم الجمالي. ولو تأملنا في سرعة اهتزاز الضوء، أو اهتزاز الهواء، في الحالة الثانية، الذي ربما كان يتخطى بكثير كل قدرتنا على الحكم مباشرة عند الإدراك على نسب تقسيم الزمان بينها، إذاً

لأدركنا أن أثر هذه الاهتزازات وحده على الأجزاء المرنة من أجسامنا هو الذي يتم الإحساس به، لكن تقسيم الزمان عن طريقها لا يُلاحظ ولا يؤخذ عند الحكم، وبالتالي فإن الملاءمة وحدها، وليس جمال تكوينها، هي التي تقترن بالحكم في حالة الألوان والأصوات. أما إذا تأملنا، على العكس من ذلك، أولاً، فيما يمكن قوله رياضياً عن تناسب الاهتزازات في الموسيقى وفي الحكم عليها، وحكمنا على المقابلات بين الألوان، بما يناسبها، في مماثلة مع الحكم الأخير، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار، ثانياً، تلك الأمثلة التي يُعترَف بندرتها عن الكائنات الإنسانية، ممن لا يستطيعون، مع أحسن رؤية في العالم، أن يميزوا بين الألوان، ومع أحسن سمع في العالم، أن يميزوا بين النغمات، وأيضاً عند من يستطيعون التمييز بينها، يكون إدراك كيفية متغيرة (وليس مجرد درجة إحساس) في مختلف المواضع على نطاق الألوان أو النغمات، وأضفنا إلى ذلك أن عدد هؤلاء ثابت للتمييزات التي يمكن الإحاطة بها: إذاً فقد نضطر إلى اعتبار الإحساسات في كلتيهما ليس مجرد انطباعات حسية، بل هي أثر حكم على الصورة في اللعب بعدة إحساسات. على أن الفرق بين رأي وآخر عند الحكم على الموسيقى لا يغير سوى التعريف إلى هذا الحد، وهو ما ينبغي تفسيره، كما فعلنا، بوصفه اللعبة الجميلة للإحساسات (من خلال السمع) أو بوصفه إحساسات ملائمة. وفي التعريف الأول وحده يمكن تمثل الموسيقى تماماً فناً جميلاً، أما في الثاني، فيجب تمثلها على أنها فن ملائم (في الأقل جزئياً).

الفقرة (٥٢)

في الجمع بين الفنون الجميلة في نتاج واحد بعينه

يمكن الجمع بين البلاغة وعرض تصويري لموضوعاتها وذواتها أيضاً في قطعة مسرحية؛ يمكن الجمع بين الشعر والموسيقى في أغنية؛ كما يمكن جمع هذه بدورها في عرض مسرحي في أوبرا؛ يمكن الجمع بين لعبة إحساسات في

قطعة موسيقية مع لعبة أشكال في الرقص. . إلخ. زد على ذلك أن تقديم الجليل، بقدر ما ينتمي إلى الفن الجميل، يمكن توحيده بالجمال في مأساة منظومة، وقصيدة تعليمية، وموشحة دينية (oratorio)؛ وفي مثل هذه التجميعات، يكون الفن الجميل هو الأكثر فنية، وإن كان يبقى يحيط الشك حول كونه الأكثر جمالاً أيضاً (ما دامت هناك أنواع مختلفة من الرضا تتقاطع مع بعضها) في بعض هذه الحالات. مع ذلك فإن الأمر الجوهري في الفن الجميل برمته يكمن في الصورة، التي هي غرضية للملاحظة والحكم، حيث تكون اللذة ثقافة في الوقت نفسه فتهيء الروح للأفكار، وبالتالي تجعلها تتقبل مختلف أنواع اللذة والتسلية، لا في مادة الإحساس (الافتتان أو الانفعال)، حيث يكون الهدف منها مجرد المتعة، التي لا تترك وراءها شيئاً في الفكرة، وتجعل الروح بلهاء، والشيء يزداد قرفاً بالتدريج، والذهن، لأنه يعي تناقضه غرضياً مع حكم العقل، ينفر من نفسه ومزاجه.

وإذا لم تجتمع الفنون الجميلة، سواء عن قرب أو بعد، بالأفكار الأخلاقية، التي تحمل وحدها رضا كافياً بذاتها، فسيكون المصير الثاني هو النهاية التي تنتهي إليها. إذاً فهي تفيد فقط في الشرود، الذي تزداد حاجتنا إليه بازدياد عدم رضا العقل عن نفسه، والذي عن طريقه يجعل المرء ذاته أكثر يأساً ونفوراً من ذاته. وبشكل عام، تتماشى أنواع الجمال في الطبيعة أكبر مع الهدف الأول إذا تعود الإنسان مبكراً على ملاحظتها، والحكم عليها، والقبول بها.

الفقرة (٥٣)

مقارنة القيمة الجمالية للفنون الجميلة ببعضها

يدعي فن الشعر (الذي يدين في أصله للعبقرية ديناً كاملاً تقريباً، ولا يكاد يستهدي بمثال أو نموذج) أنه فوق جميع الفنون رتبة. فهو يمد العقل بإطلاقه الخيال حراً وتقديمه، في إطار حدود مفهوم معطى وبين كثرة طليقة من الصور التي يمكن أن تتوافق معه، ما يربط التقديم باكتمال فكري لا يوجد تعبير لغوي

يكفي له تماماً، وهكذا يرتفع جمالياً إلى مستوى الأفكار. فهو يقوي الذهن بأن يتيح له أن يشعر بقدرته على التأمل في الطبيعة والحكم عليها، من حيث هي مظهر، وبحرية، وفعالية ذاتية، وبمعزل عن تحديد الطبيعة، بما يتوافق مع وجهات نظر لا تقدمها الطبيعة بذاتها في التجربة إما للحس أو للفهم، وهكذا يستعملها للتوصل وكأنها مخطط لما يتخطى الحس. فهو يلعب بالوهم الذي ينتجه إرادياً، ولكن دون أن يضطر إلى الخداع؛ لأنه يعلن هو نفسه انهماكه بأن لا يكون أكثر من لعبة، لا يمكن أبداً أن يستخدمها الفهم استخداماً غرضياً في شؤونه الخاصة. أما البلاغة، بقدر ما تُفهَم على أنها فن الإقناع، أي فن الخداع عن طريق الوهم الجميل (أي كفن وعظي ars oratoria)، وليس مجرد براعة في استخدام الكلام (في الفصاحة ونصاعة الأسلوب)، فهي جدلية، لا تستعير من فن الشعر إلا القدر الضروري لحمل ذهن المتلقي للتعاطف مع ما يؤثره المتكلم قبل أن يحكم، وبما يكفي لتجريده من حريته؛ وهكذا لا يمكن أن يُوصى بها للاستخدام في المحاكم وعلى المنابر. لأنه حين يتعلق الأمر بقوانين مدنية تخص حقوق الأفراد، والمحافظة على الضوابط والحدود الذهنية لتصحيح المعرفة، والانضباط الطوعي بالواجب، إذاً فمن غير اللائق في مثل هذا الأمر الهام السماح بأدنى أثر للإيغال في التندر أو الخيال، ناهيك عن فن الإقناع، وإيثار شخص ما على آخر. إذ حتى لو صح استخدامها في بعض الأحيان في أغراض مشروعة في ذاتها وجديرة بالثناء، يظل من الممكن الاعتراض عليها لأن المبادئ والميول يمكن إفسادها ذاتياً بهذه الطريقة، حتى لو كان الفعل قانونياً من الناحية الموضوعية: إذ لا يكفي القيام بما هو صحيح، بل لا بد أن يقوم على أساس صحيح ويؤدى وفقه أيضاً. زد على ذلك، أن المفهوم الواضح الخالص لهذا النوع من الشؤون البشرية، إذا اجتمع بإقناع حيوي بالأمثلة، ومن دون الإساءة إلى قواعد النصاعة الكلامية أو الملاءمة في التعبير، بالنسبة إلى أفكار العقل (التي تشكل معاً الفصاحة) ينطوي في ذاته على تأثير كافٍ في العقول البشرية، يغنيه عن ضرورة اللجوء إلى آليات الإقناع، التي لا

تستطيع أن تجتث منها تماماً، ما دام يمكن لها أيضاً أن تُستخدم للتمويه على الرذيلة والخطأ وإخفائهما، الشك العميق بأنها حيلة فنية. في الشعر، ينساب كل شيء بأمانة واستقامة. فهو يصرح بأنه يتصرف لمحض اللعب المسلي بالخيال، ولا يخص في الحقيقة إلا الصورة، بما ينسجم مع قوانين الفهم، وهو لا يطلب مخادعة الفهم وتوريطه في مكائد التقديم المحسوس(*).

وما دمنا مشغولين بقضية الافتتان وحركة الذهن، فإنني أود أن أضع بعد الشعر ما يقرب منه بين الفنون الكلامية، ويمكن أن يتحد به أيضاً على نحو طبيعي جداً، ألا وهو **فن النغم**. إذ بالرغم من كونه يتحدث من خلال مجرد الإحساسات، من دون مفاهيم، وبالتالي لا يترك وراءه، كالشعر، أي شيء للتأمل، فإنه يحرك الذهن في كثرة أوسع، وإن كان ذلك على نحو مؤقت فقط، بطرق أعمق؛ لكنه في الحقيقة ينطوي على متعة أكثر من التثقيف (فلعبة الفكر التي يبتعثها عرضاً هي مجرد أثر يبدو وكأنه تداعٍ آلي)؛ وإذا ما حكم عليه العقل فسيمتلك قيمة أقل من أي من الفنون الجميلة الأخرى. ولهذا فهو يتطلب، مثل أية متعة أخرى، تغييراً مطرداً، ولا يحتمل تكراراً مطرداً، دون أن يبتعث الملل. ويبدو أن افتتانه، الذي يمكن نقله كلياً يكمن فيما يأتي: لكل

(*) عليّ الاعتراف بأن قصيدة جميلة كانت دائماً تعطيني متعة خالصة، بينما قراءة أفضل خطب الخطباء الرومان الشعبيين أو خطب المعاصرين في البرلمان أو على المنابر تختلط دائماً بشعور من عدم الرضا بفن خادع، يتفهم كيفية تحريك الناس، كالآلات، إلى حكم في القضايا المهمة التي لا بد أن تفقد وزنها كله لديهم في تأمل هادئ. فالفصاحة وحسن التكلم (اللذان يشكلان قوام البلاغة) ينتميان إلى الفن الجميل؛ أما فن الخطابة، بوصفه استغلال ضعف الناس وتوجيهه لمصلحة المتكلم (حتى لو كان هذا الفعل ينطوي على نية طيبة وكان حميداً بحق)، فليس بجدير بالاحترام على الإطلاق. زد على ذلك أنه في كل من أثينا وروما وصل إلى أعلى مستوى له حين كانت الدولة تغذ الخطى نحو انهيارها، وقد خمد تماماً الأسلوب الوطني في التفكير. كان الرجل الذي يمتلك، بالإضافة إلى بصيرته الواضحة، ناصية اللغة بكل ما فيها من ثراء ونقاء، ويحوز خيالاً منتجاً قادراً على تقديم أفكاره، ويشعر بتعاطف حيوي مع الخير الحقيقي، هو البارع بحق والمتكلم من دون فن (vir bonus decendi peritus)، ولكن بمنتهى الفاعلية، كما يعبر شيشرون، وإن لم يكن هو نفسه مخلصاً دائماً لهذا المثل الأعلى.

تعبير لغوي، في سياقه، نغمة تتناسب مع معناه؛ وكون هذه النغمة أقل أو أكثر يشير إلى أثر المتكلم وتولد بالعكس أثراً في السامع، وهذا بدوره ما يولد لدى الثاني فكرة هي التي تعبر عنها تلك النبرة في اللغة؛ فالنغمة، من حيث هي صياغة، تبدو وكأنها لغة للإحساسات المنقولة كلياً لكل كائن إنساني، ويضع فن النغم تلك اللغة موضع الممارسة لذاته فقط، وبكل قوته، تحديداً بوصفها لغة للآثار، وبما يتوافق مع قانون التداعي، فينقل كلياً الأفكار المجتمعة به بطبعها؛ على أن صورة تأليف هذه الإحساسات (أي الانسجام واللحن)، ما دامت تلك الأفكار الجمالية ليست مفاهيم ولا أفكاراً محددة، لا تنفع إلا في التعبير، بدلاً من صورة لغة، من خلال العرض المتناسب معها (ما دام يستند في حالة النغمات إلى نسبة عدد الاهتزازات في الهواء في وقت واحد بعينه، بقدر ما تُجمع النغمات في الوقت نفسه أو تتابعياً، فيمكن تصنيفها رياضياً تحت بعض القواعد)، فإن الأفكار الجمالية لكل متماسك عن اكتمال فكري لا سبيل إلى التعبير عنه، متطابقاً مع موضوعة معينة، هي التي تشكل الأثر المهيمن في القطعة الموسيقية.

وعلى هذه الصورة الرياضية وحدها، وإن لم تكن تمثلها مفاهيم محددة، يعتمد الرضا بأن مجرد التأمل في هذه الكثرة من الإحساسات التي ترافق بعضها أو تتوالى هو الذي يربط هذا اللعب بها كشرط لجمالها يصح على كل إنسان؛ وهذا وحده هو الذي يتيح للذوق أن يدعي سلفاً حق المسؤولية على حكم كل إنسان.

ولكن في الافتتان والتحريك الذهني الذي تحدثه الموسيقى، بالتأكيد لا تشترك الرياضيات أدنى اشتراك، بل هي بالأحرى الشرط الذي لا يُستغنى عنه (conditio sine qua non) في تناسب تلك الانطباعات، في اجتماعها وفي تغيرها، الذي عن طريقه يصبح بالإمكان الإمساك بها معاً ومنعها من تدمير بعضها بعضاً، حتى تتوافق في حركة متواصلة، تبث الحياة في النفس عن طريق آثار ثابتة، وتحدث متعة ذاتية مريحة.

وعلى النقيض من ذلك، إذا قدّر المرء قيمة الفنون الجميلة في ضوء الثقافة التي توفرها للذهن واتخذ معياراً له توسيع الملكات التي لا بد أن تنضم إلى بعضها في ملكة الحكم من أجل المعرفة، إذاً فستحتل الموسيقى أدنى المنزلات بين الفنون الجميلة (تماماً كما تحتل أعلى المنزلات بين الفنون التي تقدَّر قيمتها استناداً إلى ملاءمتها)، لأنها تلعب بالإحساسات وحدها. لذلك فالفنون التصويرية تتخطاها كثيراً من هذه الناحية؛ إذ بينما تطلق الخيال في لعبة حرة تتناسب أيضاً مع الفهم، فإنها في الوقت نفسه تنفرج عن أمر عملي بإنجازها نتاجاً ينفع مفاهيم الفهم كوسيلة باقية دائمة لتوحيد الحساسية وكأنها موجودة لتلطيف القوى العليا للمعرفة. ويسلك هذان النوعان من الفنون مسلكين مختلفين تماماً: إذ يمضي الأول من الإحساسات إلى الأفكار غير المحددة، بينما يمضي الثاني من الأفكار المحددة إلى الإحساسات. ويجلب الثاني انطباعات باقية، بينما لا يجلب النوع الأول سوى انطباعات عابرة. ويستطيع الخيال استذكار النوع الأول وتسلية نفسه على نحو ملائم به: لكن الفنون الثانية تنطفئ تماماً، أو إذا تذكرها الخيال عفو الخاطر، فهي مرهقة وليست ملائمة لدينا. علاوة على ذلك، تفتقر الموسيقى إلى شيء من اللطف من هذه الجهة، في الأساس بسبب طبيعة أدواتها، فهي تنشر تأثيرها (إلى الجيران) أبعد من المطلوب، وكأنها تفرض نفسها، وبالتالي تتدخل في حرية الآخرين، خارج إطار الدائرة الموسيقية، بينما لا تفعل ذلك الفنون التي تتحدث للعينين، ما دام بوسع المرء أن يدير عينيه جانباً إذا لم يرغب في الانطباع الذي تثيره. وتكاد تتطابق حالة الموسيقى هنا مع حالة اللذة الناتجة عن نفاذ رائحة انتشرت. ومن يمد يده إلى جيبه ويخرج منديله المعطر يجتذب إليه انتباه الآخرين المحيطين به، حتى برغم إرادتهم، ويضطرهم، إذا أرادوا التقاط الأنفاس، إلى التمتع بها معه في الوقت نفسه، ولهذا بطلت هذه العادة (*).

(*) إن من يوصون بغناء الأغاني الروحية كجزء من الصلوات المنزلية في العبادة لم يحسبوا حساب أنهم قد يلحقون الأذى بمثل هذا الضجيج (وهو لهذا السبب بالتحديد ضجيج يتظاهر بالتقوى)=

وأخص الرسم بقصب السبق، بين الفنون التصويرية، جزئياً لأنه، بوصفه فن تصوير، هو الأساس لكل الفنون التصويرية الأخرى، ذلك لأنه يستطيع أن ينفذ إلى أكبر منطقة أفكار ويوسع من ميدان العيان بما ينسجم مع هذه الأفكار أوسع مما يتاح لبقية الفنون.

الفقرة (٥٤)(*)

ملاحظة

بين ما يسر فقط في الحكم وما يُلذُّ (يسر في الإحساس)، كما بينا سابقاً، فرق جوهري. فالثاني شيء لا يستطيع المرء أن يطلبه، كالأول، من كل إنسان. فالإرضاء (حتى حين يكمن سببه في الأفكار) يبدو دائماً أنه ينطوي على شعور بترقية حياة الإنسان بأسرها، وبالنتيجة براحته الجسدية، أي صحته؛ لذلك ربما لم يخطئ أبيقور، الذي جعل من الإحساس الجسدي أساساً لجميع اللذائذ خطأ بالغاً، بل أساء فهم نفسه حين اعتبر الرضا العقلي وحتى العملي من اللذائذ. وإذا وضعنا أمام أعيننا هذا التمييز، لأمكننا أن نفسر كيف يستطيع التذاذ أن يسخط من يشعر به (كفرح معوز، طيب الطوية، بإرث من أب يحبه ولكنه شحيح)، أو كيف يمكن أن يسر ألم عميق من يعانيه (كحزن أرملة لموت زوج خليق بالإطراء)، أو كيف يمكن أن يرضي التذاذ (كما في العلوم التي نتابعها)، أو كيف يسخطنا ألم (كالكراهية والحسد والانتقام). إذ يستند الرضا والسخط هنا إلى العقل، وهما يماثلان الاستحسان والاستنكار؛ على أن الالتذاذ والألم

= ويفرضون على الناس إزعاجاً كبيراً، لأنهم يضطرون الجيران إما إلى الاشتراك معهم في الغناء أو قطع سلسلة أفكارهم. [يذكر مترجم طبعة عام ١٨٩٢ أن كانط نفسه كان يعاني من مشكلات من هذا النوع، حين كان يسكن إلى جوار سجن، يُفرض فيه على السجناء تأدية صلوات إجبارية بأصوات عالية. وفي رسالة له إلى السجن، اقترح كانط إغلاق نوافذ السجن، حين تأدية هذه الصلوات].

(*) لم تحمل الطبعتان الأولى والثانية من النص الألماني رقم الفقرة (٥٤) برغم أن تسلسل الفقرة التالية هو (٥٥).

لا يمكن أن يقوما إلا على الشعور أو التوقع (مهما يكن أساسه) بحالة ممكنة من السعادة أو الشقاء.

وكل لعب حر متغير بالإحساسات (التي لا تقوم على أي قصد) يُلذ، لأنه يرتقي بالشعور بالصحة، سواء أأخذنا أم لم نأخذ الرضا في الحكم الجمالي على موضوعه أو حتى في هذا الالتذاذ؛ ويمكن لهذا الالتذاذ أن يرتفع إلى مستوى أثر، وإن كنا لا نهتم بالموضوع نفسه، على الأقل اهتماماً يتناسب مع درجة الأخير. ويمكننا أن نقسمه إلى **لعبة الحظ** [المقامرة]، **ولعبة النغم** [الموسيقى] **ولعبة الأفكار** [الحصافة]. تتطلب الأولى اهتماماً، سواء أكانت لعبة غرور أو أنانية، لكنه يقل كثيراً عن الاهتمام بالطريقة التي نبحث فيها عن إرضاء له؛ وتتطلب الثانية مجرد تغيير الإحساسات، التي لكل منها علاقة بالأثر، وتثير أفكاراً جمالية؛ بينما تنشأ الثالثة عن مجرد تغيير في التمثلات، في ملكة الحكم، التي بوساطتها لا تنطوي أية فكرة تتولد على أي نوع من الاهتمام، ومع ذلك يتم بثُّ الحياة في الذهن.

أما كم من الالتذاذ يجب أن تدخره هذه الألعاب، دون أن تكون هناك أية حاجة إلى إقامتها على مقصد مخطط له، فهذا ما توضحه جميع سهراتنا الليلية، لأنه من دون ألعاب من الصعب أن يجد فيها المرء أي إمتاع. غير أن آثار الأمل والخوف والجذل والغضب والازدراء حاضرة كلها فيها، تغير من دورها كلَّ لحظةٍ، وهي تبلغ من الحيوية بحيث إن جميع عمليات الحياة الجسدية تبدو، كأنما تدفعها حركة داخلية، وهي ترتقي في هذا الجذل العقلي دون أن تكون قد اكتسبت أو تعلمت شيئاً. ولكن ما دامت ألعاب الحظ ليست لعبة جميلة، فسوف ننحيها هنا جانباً. في المقابل، تمثل الموسيقى ومادة الضحك نوعين مختلفين من اللعب بالأفكار الجمالية أو حتى بتمثلات الفهم، التي لا يتم فيها التفكير بشيء، والتي يمكن أن تلذ وتحدث السرور فقط من خلال تغيرها، على نحو حيوي؛ وهما يوضحان تماماً أن بث الحياة في كلتا الحالتين إنما هو

أمر جسدي، وإن كان مبعثه أفكار الذهن، وأن شعور العافية الناشئ عن حركة الأحشاء المتجاوبة مع تلك اللعبة يشكل الالتذاذ كله لدى المحتفلين الذين يطغى عليهم الصفاء والروحية بحق. فليس الحكم على انسجام النغمات أو نوبات الظرافة، الذي يفيد في التأليف مع جمالها كوسيلة ضرورية، بل إن الارتقاء بأمر الحياة في الجسد، والأثر الذي يحدثه في الأحشاء والحجاب الحاجز، وبكلمة واحدة الشعور بالعافية (الذي لا يمكن الشعور به من دون مثير كهذا)، هو الذي يشكل الالتذاذ الذي يكتشف فيه المرء أن بإمكانه الوصول إلى الجسد من خلال النفس واستعمال النفس طبيباً لأدواء الجسد.

تنطلق هذه اللعبة، في الموسيقى، من إحساس الجسد بأفكار جمالية (عن موضوعات لها تأثيرات)، ثم منها رجوعاً إلى الخلف، نحو الجسد، ولكن بقوة موحدة. في النكتة (التي تستحق كالموسيقى أن تعد ملائمة أكثر مما هي فن جميل) تبدأ اللعبة بخواطر، تحتل الجسد أيضاً، بقدر ما يمكن التعبير عنها حسياً ككل؛ وما دام الفهم، في هذا التقديم الذي لا يجد فيه ما توقعه، يرتاح فجأة، فيشعر المرء بأثر هذا الارتياح في الجسد من خلال تمطي أعضائه، التي تستفيد من استرداد توازنها ويكون لها تأثير نافع للصحة.

في كل شيء من شأنه أن يثير الضحك الحيوي والصاخب، لا بد من وجود شيء من العبث (لا يجد فيه الفهم معه أي إرضاء له). **فالضحك هو الأثر الناشئ عن التحول المفاجئ من توقع عالٍ إلى عدم**. وهذا التحول، الذي لا يلتذُّ الفهم فيه بالتأكيد، يهبه مع ذلك بطريقة غير مباشرة متعة فعالة على نحو مؤقت. ولذلك لا بد أن السبب يكمن في تأثير التمثل على الجسد، وأثره الانعكاسي المتبادل في الذهن؛ في الواقع ليس من خلال كون التمثل موضوعاً للالتذاذ من الناحية الموضوعية (إذ كيف يمكن الالتذاذ بتوقع خاب؟)، بل فقط من خلال كونه مجرد لعبة للتمثلات ينتج عنها توازن للقوى الحيوية في الجسد.

هبوا أن أحداً روى القصة التالية: شاهد هندي، على مائدة رجل إنجليزي في

سورات، قنينة جعة، يفيض كل ما في داخلها من مشروب، وقد تحول إلى رغوة، فيكشف الهندي عن عظيم تعجبه، وحين يسأله الإنجليزي: «ما العجيب في الأمر؟»، يرد عليه: «لستُ أعجب لأن كل هذا خرج منها، بل أعجب كيف أدخلتموه فيها»، فإننا سنضحك، وسيعطينا ذلك متعة عميقة، ليس لأننا نجد أنفسنا أذكى من هذا الشخص الجاهل، أو لأي أمر ممتع آخر يسمح لنا الفهم بملاحظته هنا، بل لأن توقعنا ارتفع ثم اختفى فجأة في العدم. وخذوا قصة أخرى: أراد رجل ورث قريباً له غنياً أن يقيم له مأتماً مهيباً، لكنه تشكى أنه لم ينجح في ذلك على نحو جيد، لأنه (كما يقول): «كلما دفعت للنائحين عليه نقوداً أكثر ليبدو وكأن الحزن يجللهم، ازدادوا فرحاً وسروراً»، سنضحك حينئذ بصوت مرتفع، والسبب أن توقعاً قد تحول فجأة إلى عدم. لاحظوا أنه لا يتحول إلى نقيض إيجابي لموضوع متوقع - إذ يبقى يوجد حينئذ شيء ما، يمكن أن يثير الشجى - بل إلى عدم. فإذا رفع إنسان ما من التوقعات الكبرى لدينا عند رواية قصة، وفي النهاية تبين لنا زيف القصة التي يرويها مباشرة، فإنها سوف تثير فينا الاستياء؛ مثلاً، قصة أناس تشيب شعورهم بين يوم وليلة بسبب الحزن العظيم. في المقابل، فإننا استجابة لظريف آخر يروي لنا قصة أخرى مستفيضة عن حزن تاجر عاد من الهند إلى أوربا، وقد جنى ثروة طائلة من التجارة، لكنه اضطر إلى رمي ثروته من على ظهر السفينة في عاصفة هوجاء، وقد استبد به الحزن بحيث إن شعره المستعار جلله الشيب في الليلة نفسها، حينئذ سنضحك، وتعطينا القصة الشعور بالالتذاذ، لأننا نتقاذف كالكرة خطأنا حول شيء لا يبالي بنا، بل نتقاذف جيئة وذهاباً فكرتنا التي كنا نطاردها، بينما نحن نحاول الإمساك والاحتفاظ بها بإحكام. ليس ما يثير التذاذنا هنا هو إنكار ما يقوله كاذب أو مغفل، لأن الحكاية الثانية، إذا ما رُويت بجدية مزعومة، يمكنها أن تدفع بجمهرة من الناس إلى ذروة الضحك، بينما الحكاية الأولى لا تُعتبر في العادة جديرة بالاهتمام.

من الجدير بالذكر أنه في جميع هذه الحالات يجب أن تحتوي النكتة دائماً

على شيء ما خادع للحظة: وهكذا حين يتلاشى الوهم إلى عدم، يتلفت الذهن مرة أخرى ليجربه ثانية، ومن هنا يستحث الخطى بهذه الطريقة في زيادات وتناقصات متتابعة على عجل للتوتر، فيشرع الذهن بالتأرجح: وذلك لأن سلك التوتر يبدو وقد تراخى فجأة (وليس عبر ارتخاء تدريجي)، ولا بد أن يبعث الذهن على الحركة، محدثاً حركة جسدية داخلية متناغمة معه، تستمر على نحو غير إرادي، مما يبعثه على القلق، ولكن أيضاً على المرح (وهذه تأثيرات حركية مفيدة للصحة).

فإذا قبلنا أن جميع أفكارنا تلتقي التقاء متناغماً في الوقت نفسه بنوع من حركة أعضاء الجسد، فسنفهم بسهولة كيف أن هذه النقلة المفاجئة للذهن، في البداية من وجهة نظر إلى أخرى بغية التأمل في موضوعه، يمكن أن يقابلها توتر متبادل من الشد والارتخاء في الأجزاء الرخوة من أحشائنا، حتى يصل إلى الحجاب الحاجز (أشبه بالدغدغة التي يشعر بها الناس)، وهكذا تدفع الرئتان الهواء بسرعة في وقفات متلاحقة، فتؤدي سلسلة حركات متتابعة نافعة للصحة، وهي وحدها، وليس ما يجري في الذهن، سبب الالتذاذ الحقيقي بفكرة لا تمثل في قرارها شيئاً. ولقد قال فولتير إن السماء قد وهبتنا شيئين يعادلان أعباء الحياة الكثيرة: **الأمل والنوم**. وكان بوسعه أن يضيف إليهما الضحك، لو كانت الوسيلة الوحيدة لإثارته لدى الناس العقلاء متاحة أصلاً، وأصالة الإيهام المطلوبة في روح الظرافة ليست بالنادرة كندرة الموهبة في تأليف الأعمال التي **تصدع الرأس**، على نحو ما يفعل الحالمون المتصوفون، أو **تكسر العنق**، على نحو ما يفعل العباقرة، أو **تحطم القلب**، على نحو ما يفعل الروائيون العاطفيون (أو أضرابهم من الأخلاقيين من النوع نفسه).

يبدو لي أننا نستطيع أن نسلم مع أبيقور بأن كل التذاذ، حتى ما يكون مبعثه مفاهيم تولد أفكاراً جمالية، هو التذاذ **حيواني**، أي إحساس جسدي، دون إلحاق إساءة بالشعور **الروحي** لاحترام الأفكار الأخلاقية، الذي هو ليس

بالتذاذ، بل تقدير ذاتي (للإنسانية في داخلنا) يرتفع بنا فوق مستوى الحاجة إلى الالتذاذ، دون إساءة فعلاً إلى شعور **الذوق** الأقل نبلاً.

ونحن نجد شيئاً يوالف بين هذين الشعورين في السذاجة، التي هي انفجار الاستقامة المتأصلة في طبيعة الإنسانية على فن الادعاء والرياء الذي أصبح طبيعة ثانية. فنحن نضحك من بساطة لا تزال لا تفهم كيفية الادعاء، لكننا نبتهج أيضاً ببساطة الطبيعة التي تعترض الفن هنا. نتطلع إلى شيء مألوف في تعبير مختلق يهدف إلى وهم جميل، ثم انظروا! ها هي ذي الطبيعة البريئة الخالصة، التي لم نتوقع مطلقاً أن نجدها، والتي لم يفكر من أراد كشفها حتى بإظهارها. فالفن الجميل ولكن الزائف، الذي غالباً ما يمارس تأثيراً كبيراً على حكمنا، يتحول فجأة إلى عدم، وكأن المنكت في داخلنا مفضوح، فيدفع الذهن على التوالي في اتجاهين متعاكسين، ويبث في الجسد في الوقت نفسه هزة صحية. غير أن ذلك الشيء الذي هو أفضل بما لا يقاس من أية عادة مزعومة، ألا وهو نقاء الفكر (أو في الأقل الميل إليه)، الذي لم ينطفئ تماماً في الطبيعة البشرية، يضيف الجدية والتقدير العالي إلى لعبة ملكة الحكم هذه. ولكن لأنه مجرد ظاهرة عابرة لا تكشف عن نفسها إلا لفترة وجيزة، وسرعان ما تنزل فوقه ستارة فن الرياء، فإنه ينطوي أيضاً على عنصر أسف، هو انفعال اللطف، يمكن أن يمتزج أيضاً بضحك قلب طيب، وهذا ما يمتزج به في العادة فعلاً، ويعوض من كان مادة للضحك عن ارتباكه لكونه لم يفطن لطرق الناس في الرياء. وهكذا ينطوي القول بفن للسذاجة على تناقض؛ ولكن يمكن بالتأكيد تمثل السذاجة في شخص خيالي، وهذا أمر جميل، وإن كان فناً نادراً أيضاً. ويجب ألا تختلط السذاجة ببساطة انفتاح القلب، التي لا تخفي الطبيعة بطرق مصطنعة إلا لأنها لا تفهم معنى فن الحياة الاجتماعية.

بالإضافة إلى ما هو مرح، يرتبط ارتباطاً حميماً بالالتذاذ الناشئ عن الضحك، ويشكل جزءاً من أصالة الروح، ولكن ليس جزءاً من موهبة الفن

الجميل، ما يمكن أيضاً اعتباره سلوكاً **هزلياً**. ويعني الهزل، بالمعنى الدقيق، موهبة القدرة على نقل الذات إرادياً إلى ميل عقلي يُحكم فيه على كل شيء حكماً مختلفاً عن الحكم العادي (بل مقلوباً بالكامل)، ولكنه يظل مستنداً إلى بعض مبادئ العقل في مثل ذلك الميل. ويسمى الشخص الذي يتعرض لاإرادياً لهذه التغيرات **بالشخص النزوي**، أما من ينتحلها إرادياً وغرضياً (من أجل تقديم نقيض مثير للضحك) فيسمى **بالشخص الهزلي**. على أن هذا السلوك ينتمي إلى الملائم أكثر من انتمائه للفن الجميل، لأن موضوع الثاني لا بد أن ينكشف دائماً عن بعض الجدارة في ذاته، وبالتالي يتطلب جدية معينة في التقديم، مثلما يفعل الذوق عند الحكم.

المبحث الثاني
جدل ملكة الحكم الجمالية

الفقرة (٥٥)

على ملكة الحكم، إذا أُريد لها أن تكون جدلية، أن تكون قبل كل شيء عقلية، أي أن تدعي أحكامها بأنها كلية شمولية، وتقوم بذلك قبلياً(*)، لأن الجدل يكمن في مقابلة مع هاتيك الأحكام. ومن هنا لا يكون تعارض الأحكام الجمالية للحس (حول الملائم والمخالف) تعارضاً جدلياً. وحتى الصراع بين أحكام الذوق، حين يرجع المرء إلى ذوقه الخاص، لا يشكل جدلاً للذوق، ما دام لا يوجد شخص يفكر بجعل حكمه الخاص قانوناً كلياً. وهكذا لا يبقى هناك مفهوم آخر عن الجدل يمكن أن ينطبق على الذوق باستثناء جدل **نقد** الذوق (وليس الذوق نفسه) فيما يتعلق بمبادئه: أي تحديداً، حيث تنبثق المفاهيم التي ينقض بعضها بعضاً على أساس إمكانية أحكام الذوق على نحو طبيعي لا فكاك منه. وبالتالي لن يحتوي النقد المتعالي للذوق على جزء يمكن أن يحمل اسم جدل ملكة الحكم الجمالية إلا إذا كانت هناك نقيضة لمبادئ هذه الملكة، التي تشكك في قانونيتها وبالتالي في إمكانيتها الداخلية.

(*) الحكم العقلي (iudicium ratiocinans) هو أي حكم يعلن عن نفسه أنه كلي، إلى حد أنه ينفع كمقدمة أولية أساسية في استدلال عقلي. وفي المقابل، لا يدعى بحكم العقل (iudicium ratiocinatum) إلا الحكم الذي يعتبر نتيجة لاستدلال العقل، وبالتالي يتأسس قبلياً.

الفقرة (٥٦)
تمثل نقيضة الذوق

أول فكرة شائعة عن الذوق تتضمنها القضية التي يدافع بها كل إنسان يفتقر إلى الذوق عن نفسه ضد **النقد** قائلاً: **لكل شخص ذوقه الخاص**. ويعني هذا القولَ بأن الأساس المحدِّد لهذا الحكم هو أساس ذاتي وحسب (التذاذ أو ألم)، ولا حقَّ للحكم بادعاء حصول اتفاق ضروري فيه من الآخرين.

وفكرة الذوق الشائعة الثانية، التي يستعملها حتى أولئك الذين يسلِّمون لأحكام الذوق بأنها تصح على كل شخص، هي: **لا خلاف حول الذوق**. وهذا يعني القول بأن الأساس المحدد لحكم الذوق قد يكون موضوعياً حقاً، لكنه لا يمكن أن يُنقل إلى مفاهيم محدّدة؛ وبالتالي لا يمكن القطع بشيء بصدد الحكم نفسه عن طريق البراهين، بالرغم من أنه من الممكن بالتأكيد ومن الصائب أيضاً المحاججة بصدده. ولأن **المحاججة والخلاف** يتماثلان بالتأكيد في هذا، فهما يحاولان تحقيق إجماع في الأحكام من خلال تناقضهما المتبادل، لكنهما يختلفان في أن الخلاف يأمل في تحقيق ذلك بما يتوافق مع مفاهيم محددة كأسس للبراهين، ولهذا يفترض مفاهيم موضوعية كأسس للحكم. وحيث نعتبر هذا الأمر غير عملي، يعتبر الخلاف أيضاً غير عملي.

يسهل أن نرى بين هاتين الفكرتين الشائعتين قضية ثالثة مفقودة، وهي لا تجري مجرى المثل على ألسنة الناس، بل يحس بها مع ذلك كل شخص، ألا وهي أنه: **تمكن المحاججة في الذوق** (ولا يمكن الخلاف فيه). غير أن هذه القضية تتضمن نقيض القضية المذكورة سابقاً. وحيثما يُفترض موضوع يمكن التنازع فيه، لا بد من وجود أمل في التوصل إلى مصالحة وتوافق متبادل؛ من هنا يجب أن نعتمد على أسس في الحكم لا تمتلك صلاحية خاصة بها وحسب، وبالتالي فهي ليست ذاتية فقط، وهذا ما يتناقض تماماً مع مبدأ القضية السابقة: **لكل شخص ذوقه الخاص**.

وهكذا توجد النقيضة التالية فيما يخص مبدأ الذوق:

١ . **الموضوعة**: لا يتأسس حكم الذوق على المفاهيم، وإلا لأمكن الخلاف بشأنه (وحُسِمَ استناداً إلى البراهين).

٢ . **نقيض الموضوعة**: يتأسس حكم الذوق على المفاهيم، وإلا لا يمكن المحاججة، برغم تنوعه، بشأنه (بادعاء حصول إجماع ضروري من الآخرين في هذا الحكم).

الفقرة (٥٧)
حل نقيضة الذوق

لا توجد إمكانية لإزالة الصراع بين هذين المبدأين اللذين يكمنان وراء أي حكم ذوق (وليسا سوى خاصيتي حكم الذوق اللتين عرضتا سابقاً عند الحديث عن التحليلية)، إلا ببيان أن المفهوم الذي نحيل عليه الموضوع في هذا النوع من الحكم لا يُفهم بالمعنى نفسه كما هو في قاعدتي ملكة الحكم الجمالية، وأن هذا المعنى ذا الشقين أو وجهة النظر في الحكم أمر ضروري في ملكة الحكم المتعالية لدينا، لكن الوهم الذي ينشأ عن خلط أحدهما بالآخر هو أمر طبيعي ولا يمكن تحاشيه.

إذ يجب أن يرتبط حكم الذوق بمفهوم من نوع ما، وإلا فلا يمكنه أن يزعم دعوى الصلاحية الضرورية لكل شخص على الإطلاق. لذلك لا يمكن استخلاصه من مفهوم معين، لأن المفهوم إما أن يكون قابلاً للتحديد، أو هو لا يتحدد في ذاته وغير قابل للتحديد أيضاً. ومفهوم الفهم، الذي يمكن تحديده عن طريق محمولات العيان الحسي التي يمكن أن تقابله، هو من النوع الأول؛ أما المفهوم المتعالي للعقل عما يتخطى الحس، الذي هو أساس ذلك العيان كله، فينتمي إلى النوع الثاني، إذ لا يمكن تحديده بأكثر من ذلك من الناحية النظرية.

والحال فإن حكم الذوق يصح على موضوعات الحواس، ولكن ليس لتحديد مفهوم عنها للفهم، لأنه ليس حكماً معرفياً. وهكذا من حيث هو تمثل مفرد عياني يتصل بالشعور باللذة، وليس سوى حكم خاص، فإن صلاحيته إلى ذلك الحد تنحصر بالفرد الذي يحكم وحده؛ فيكون الموضوع موضوع رضا **عندي**، وقد يختلف عند الآخرين؛ لأن لكل شخص ذوقه الخاص.

مع ذلك، فلا شك أن حكم الذوق ينطوي على علاقة موسعة بتمثل الموضوع (وفي الوقت نفسه بالذات)، الذي نقيم عليه ماصدقية هذا النوع من الحكم باعتباره حكماً ضرورياً لكل شخص، وهو ما ينبغي أن يقام على أساس مفهوم من نوع ما، لكنه مفهوم لا يحدده العيان، ولا نستطيع أن نعرف به شيئاً، وهكذا فهو **لا يفضي إلى أي برهان** على حكم الذوق. غير أن مفهوماً من هذا النوع هو مجرد مفهوم عقلي خالص عما يتخطى الحس، يقيم الموضوع (والذات التي تحكم أيضاً) كشيء للحس، وبالتالي كمظهر. فإذا لم نقر بهذه النظرة، فإن دعوى حكم الذوق بالصلاحية الكلية الشاملة لا يمكن الاحتفاظ بها؛ إذ لو كان المفهوم الذي نقيمه عليه مجرد مفهوم مختلط للفهم، مثل مفهوم الكمال، يمكننا معه أن نحمل العيان الحسي عن الجميل إلى تجاوب، فسيكون من الممكن له، في ذاته على الأقل، أن يؤسس حكم الذوق على البراهين؛ وهذا ما يتناقض مع الموضوعة المفترضة.

لكن هذا التناقض كله سيختفي إذا قلتُ إن حكم الذوق يقوم على مفهوم (أي مفهوم الأساس للغرضية الذاتية للطبيعة عند ملكة الحكم)، لا يمكن مع ذلك معرفة شيء منه والبرهنة عليه فيما يتعلق بالذات، لأنه في ذاته غير قابل للتحديد وغير ذي جدوى في المعرفة؛ مع ذلك فعن طريق هذا المفهوم نفسه يكتسب في الوقت نفسه الصلاحية والصحة عند كل شخص (وإن كان بالطبع حكماً مفرداً يرافق العيان مباشرة في كل حالة)؛ لأن أساسه المحدد ربما يكمن في مفهوم لما يمكن اعتباره الأساس الذي يتخطى الحس للإنسانية.

لا يعتمد حل نقيضة ما إلا على إمكانية توضيح أن قضيتين متقابلتين بجلاء لا تتعارضان في الواقع، بل قد تتناغمان مع بعضهما، حتى وإن كان تفسير إمكانية مفهومهما يتخطى حدود ملكتنا في المعرفة. وعلى هذا الأساس أيضاً يمكن تفسير كون هذا الوهم طبيعياً وأمراً لا فكاك منه للعقل الإنساني، وبالتالي لماذا يوجد ويظل قائماً، وإن لم يعد يخدع بعد حل التناقض الواضح. فنحن نأخذ المفهوم، الذي ينبغي أن تقوم عليه الصلاحية الكلية للحكم، بالمعنى نفسه في كل من القضيتين المتقابلتين، ونعزو له كلاً من المحمولين المتناقضين معاً. هكذا تقول الموضوعة إن حكم الذوق لا يقوم على مفاهيم **محددة**؛ لكن نقيض الموضوعة يقول إن حكم الذوق يقوم على مفهوم ما، وإن كان **غير محدد** (ألا وهو أساس المظاهر الذي يتخطى الحس)؛ ولا يوجد تناقض بين الاثنين أبداً.

ولا نستطيع إلا أن نرفع هذا التناقض في الدعاوى والدعاوى المضادة للذوق. وتوفير مبدأ موضوعي محدد للذوق، يمكن عن طريقه استمداد أحكامه، وفحصها، والبرهنة عليها، أمر مستحيل على نحو مطلق؛ لأنه لن يكون حينئذ حكماً للذوق. فالمبدأ الذاتي وحده، أي الفكرة غير المحددة عما يتخطى الحس فينا، هو الذي يمكن افتراضه مفتاحاً أوحد لحل لغز هذه الملكة الخافية علينا حتى في أصولها، ولكن لا يوجد ما يجعلها قابلة لمزيد من الاستيعاب.

يعتمد طرح النقيضة التي أطلقت هنا وحلها على المفهوم الصحيح للذوق، باعتباره، تحديداً، مجرد ملكة تأملية في الحكم الجمالي؛ والمبدآن الأساسيان المتناقضان يمكن المصالحة بينهما هنا بقدر ما **يكون كلاهما صحيحاً**، وهذا يكفي أيضاً. في المقابل، لو كان يجب افتراض **الملاءمة** كأساس محدد للذوق (على حساب فرادة التمثل التي هي أساس حكم الذوق)، كما يراها بعضهم، أو لو كان يجب افتراض مبدأ **للكمال**، كما يراه آخرون (على حساب الصلاحية الكلية الشاملة)، ولو كان يجب تثبيت حكم الذوق استناداً لذلك، إذاً ستنشأ

حينئذٍ نقيضة يستحيل حلها على نحو مطلق إلا من خلال بيان أن **كلتا القضيتين المتقابلتين كاذبة** (وليستا متعارضتين وحسب): وهذا ما يثبت حينئذ أن المفهوم الذي أُقيمت عليه كلتاهما متناقض ذاتياً. ومن هنا نرى أن رفع نقيضة ملكة الحكم الجمالية يسلك المسلك نفسه الذي يتبعه «النقد» في حل نقائض العقل النظري الخالص، وبالطريقة نفسها هنا وفي «نقد العقل العملي» تضطرنا النقائض، ضد إرادتنا، إلى التطلع وراء المحسوس والبحث عن نقطة تأتلف فيها جميع ملكاتنا قبلياً فيما يتخطى الحس: إذ لا يظل أمامنا منفذ آخر يبقي على العقل متسقاً مع ذاته.

ملاحظة أولى

مثلما نعثر في الغالب على المناسبة في الفلسفة المتعالية لتمييز الأفكار عن مفاهيم الفهم، فقد يكون ذا فائدة أن نقدم المصطلحات الفنية التي تتجاوب مع هذا التمييز. وأظن أنه لن يعترض أحد إذا أنا اقترحت بعضاً منها. فالأفكار في أعم معانيها هي تمثلات ترتبط بموضوع ما بما يتوافق مع مبدأ معين (ذاتي أو موضوعي)، بشرط أن لا تتحول إلى معرفة بذلك الموضوع. وهي إما أن ترتبط بعيان بما يتوافق مع مجرد مبدأ ذاتي لتجاوب ملكاتنا المعرفية مع بعضها (في الخيال وفي الفهم)، وتُدعى في هذه الحالة **جمالية**؛ أو ترتبط بمفهوم بما يتوافق مع مبدأ موضوعي، لكنها لن تمدنا بمعرفة حول الموضوع، وتُدعى في هذه الحالة **أفكاراً عقلية**. والمفهوم حينئذ مفهوم **متعالٍ**، يتميز عن مفهوم الفهم، الذي يمكن أن تعزى له بشكل كامل تجربة مقابلة دائماً، ولذلك تدعى **محايثة**.

لا يمكن لفكرةٍ جماليةٍ أن تصبح معرفة، لأنها عيان (للخيال) لا يمكن العثور على مفهوم مناسب له. أما الفكرة العقلية فلا تصبح أبداً معرفة، لأنها تنطوي على مفهوم (لما يتخطى الحس) لا يمكن إعطاء عيان مناسب له أبداً.

وهنا أعتقد أننا نستطيع أن نسمي الفكرة الجمالية بالتمثل **الذي لا يُفسَّر**

للخيال، والفكرة العقلية بالمفهوم العقلي **الذي لا ينكشف**. ويُفترض في كلتيهما أنها ليست بلا أساس تماماً، بل هما بالأحرى (بما يتوافق مع التفسير السابق للفكرة بوجه عام) تتولدان بما يتوافق مع مبادئ معينة للملكة المعرفية التي تنتميان إليها (فتتولد الأولى وفق مبادئ ذاتية، والثانية وفق مبادئ موضوعية).

فيجب على مفاهيم الفهم، كما هي في ذاتها، دائماً أن تكون قابلة للكشف (إذا كان المقصود بالكشف، كما في التشريح، مجرد تقديم ما يُفهَم)؛ أي يجب دائماً على الموضوع الذي يقابلهما أن يكون قابلاً أن يُعطى في العيان (الخالص أو التجريبي): إذ من خلال هذا وحده يمكن أن يصبحا معارف. يمكن أن يعطى مفهوم **العظم** في عيان المكان قبلياً، مثلاً في عيان خط مستقيم، إلخ؛ ومفهوم **السبب** في عدم تنافذ الأجسام عند تصادمها، إلخ. ومن هنا يمكن تأكيد كلتيهما بعيان تجريبي، أي يمكن بيان الفكرة الخاصة بكل منهما (وكشفها وإضاءتها) بمثال، ويجب أن يكون ذلك قابلاً للحدوث: وإلا فلن نتأكد أن المفهوم ليس بفارغ، أي من دون أي موضوع.

في المنطق، غالباً ما يستخدم التعبيران «قابل للكشف» و«غير قابل للكشف» فيما يتعلق بالقضايا فقط؛ غير أن من الأفضل أن يُطلق على الحالة الأولى **قضايا يقينية بالوساطة**، والحالة الثانية **قضايا يقينية مباشرة**: لأن للفلسفة الخالصة أيضاً قضايا من كلا النوعين، إذا كان المقصود من ذلك الجمل الحقيقية التي تمكن البرهنة عليها والجمل التي لا تمكن البرهنة عليها. لكنها انطلاقاً من أسس قبلية، يمكنها كفلسفة، أن تبرهن عليها بيقين، لا أن تكشفها، إذا لم نبتعد تماماً عن معنى الكلمات، الذي يعني الكشف (العرض والإيضاح ostendere, exhibere) بمقتضاه (وسواء أكان ذلك بالبراهين أو بمجرد التعريف) تقديم مفهوم عن الشيء في الوقت نفسه في العيان، وهذا ما يسمى، إذا كان العيان قبلياً، ببناء المفهوم، لكنه، إذا كان تجريبياً أيضاً، يظل تقديم الموضوع الذي تتأكد من خلاله الواقعية الموضوعية للمفهوم. هكذا نقول عن عالم تشريح إنه

يكشف عن عين الإنسان حين يجعل من المفهوم الذي استكشفه من قبل تأملياً قابلاً للعيان عن طريق تشريح هذا العضو وتحليله.

ونتيجة لهذا، فإن المفهوم العقلي عن الأساس الذي يتخطى الحس لجميع المظاهر بشكل عام، أو حتى المفهوم الذي يجب أن يشكل أساس ملكة الاختيار لدينا فيما يتعلق بالقوانين الأخلاقية، وهو تحديداً فكرة الحرية المتعالية، هو أصلاً، من حيث النوع، مفهوم غير قابل للكشف وفكرة عقلية، أما الفضيلة فهي كذلك من حيث الدرجة: إذ لا يمكن مع الأولى إعطاء أي شيء في التجربة يقابل كيفيتها على الإطلاق، في حين لا ينال أي نتاج تجريبي لتلك السببية في الحالة الثانية الدرجة التي تسنها الفكرة العقلية كقاعدة.

وتماماً مثلما لن يصل **الخيال** مع عياناته، في حالة الفكرة العقلية، إلى المفهوم المعطى، كذلك لن يصل **الفهم** أبداً، في حالة الفكرة الجمالية، عن طريق مفاهيمه، إلى العيان الداخلي الكامل للخيال الذي يجتمع بتمثل معين. والآن ما دام تقديم تمثل للخيال إلى المفاهيم يعني **استكشافه** تماماً، فيمكن أن تسمى الفكرة الجمالية بالتمثل الذي **لا يُفسّر** للخيال (في لعبه الحر). وستتوفر لدي الفرصة فيما يأتي لقول المزيد عن أفكار من هذا النوع، أما هنا فأكتفي بملاحظة أن كلتا الفكرتين، الأفكار العقلية وكذلك الأفكار الجمالية، لا بد أن يكون لها مبادئُها، وفي كلتا الحالتين، لا بد أن تكون مبادئُها في العقل، الأولى في المبادئ الموضوعية والثانية في المبادئ الذاتية لاستخدامها.

ونتيجة لهذا، يمكن لنا أن نفسر أيضاً **العبقرية** من خلال ملكة **الأفكار الجمالية**: ويظهر من خلالها أيضاً السبب الذي يدعو إلى اعتبار نتاجات طبيعة العبقرية (أي نتاجات الذات)، وليس غاية متعمدة، هي التي تعطي القاعدة للفن (نتاج الجميل). إذ ما دام يجب عدم الحكم على الجميل استناداً إلى المفاهيم، بل استناداً إلى النزوع الغرضي للخيال لتجاوبه مع ملكة المفاهيم بشكل عام، فهي ليست قاعدة أو مبدأ، بل هي مجرد الطبيعة في الذات، أي الأساس الذي

يتخطى الحس لجميع ملكاتنا (التي لا يمكن أن يتوصل إليها مفهوم للفهم)، وهكذا فإن من شأن الغاية النهائية التي يضفيها المعقول في طبيعتنا أن تضفي التوافق على جميع ملكاتنا المعرفية، وهذا ما ينفع كمعيار ذاتي لذلك الجمالي، بل الغرضية غير المشروطة في الفن الجميل، التي يفترض أن تطلق دعوى صائبة بأنها تسر كل شخص. وهكذا فقط يمكن لهذه الغرضية، التي لا يستطيع أحد أن يسندها إلى مبدأ موضوعي، أن تقام على مبدأ ذاتي، ولكنه صحيح كلياً، قبلياً.

ملاحظة ثانية

هنا تقترح نفسها الملاحظة المهمة التالية: وهي أن هناك **ثلاثة أنواع من النقائض** للعقل الخالص، تتوافق جميعها في هذا، وهي تفرض على العقل أن يتخلى عن المسلمات الطبيعية جداً التي تبقي على موضوعات الحواس أشياء في ذاتها، وتحثه على اعتبارها مظاهر، ليعزو لها أساساً معقولاً (أي شيئاً يتخطى الحس، يكون مفهومه مجرد فكرة لا توفر أي معرفة عميقة). ومن دون هذه النقائض لن يتمكن العقل أبداً من حسم أمر افتراض مبدأ يضيق من ميدان تأمله، ولا أن يحسم التضحيات التي تلوح وراءها آمال كثيرة يجب أن تختفي اختفاءً تاماً؛ ذلك أنه الآن أيضاً، تعويضاً عن هذه الخسائر الجسيمة، ينفتح أمامه ميدان أوسع في جانب عملي، فيبدو غير قادر على مفارقة تلك الآمال وتحرير نفسه من الاعتماد القديم على الآلام.

ولِحقيقةِ أن هناك ثلاثة أنواع من النقائض أساسها الكامن في حقيقة أن هناك ثلاث ملكات معرفية، هي الفهم وملكة الحكم والعقل؛ ويجب أن يكون لكل واحدة منها (بوصفها ملكة معرفية عليا) مبادئُها قبلياً؛ لأن العقل، وهو يحكم حول هذه المبادئ نفسها واستعمالها، يقتضي بلا انقطاع فيما يتعلق بها جميعاً وجود غير المشروط للمشروط المعطى، وهو ما لا يمكن العثور عليه إذا اعتبرنا الحسي ينتمي إلى الأشياء في ذاتها، بدلاً من عزوه له، كمجرد مظهر، شيئاً يتخطى الحس (الأساس المعقول للطبيعة خارجنا وداخلنا) كشيء في

ذاته. هناك إذاً: (١) نقيضة العقل فيما يتعلق بالاستعمال النظري للفهم وتمتد إلى غير المشروط **من أجل ملكة المعرفة**؛ (٢) نقيضة العقل فيما يتعلق بالاستعمال الجمالي لملكة الحكم **من أجل الشعور باللذة أو الألم**؛ (٣) نقيضة للاستعمال العملي للعقل المشرع لذاته داخلياً، **من أجل ملكة الرغبة**، وبما أن لجميع هذه الملكات مبادئها العليا قبلياً، وانسجاماً مع مطلب للعقل لا فكاك منه، لا بد لها أن تكون قادرة على الحكم على موضوعها وتحديده **بصورة غير مشروطة** وبما ينسجم مع هذه المبادئ.

فيما يتعلق بنقيضتي هذه الملكات المعرفية العليا، أعني نقيضتي الاستخدام النظري والعملي، فقد سبق آن بيّنا في مكان آخر **عدم إمكانية تحاشيهما** إذا لم ترجع الأحكام من هذا النوع بنظرها إلى الأساس الذي يتخطى الحس للموضوعات المعطاة، من حيث هي مظاهر، بل بيّنا أيضاً **إمكانية حلهما** حالما يحدث هذا. والآن، وبقدر ما يعني الأمر النقيضة في استعمال ملكة الحكم والحل المعطى لها هنا، ما من وسيلة لتحاشيهما إلا عن طريقين؛ إما بأن ننكر أن حكم الذوق الجمالي يقوم على مبدأ قبلي، وحينئذ ستكون جميع الدعاوى القائلة بضرورة الإجماع الكلي لا أساس لها، ومجرد وهم فارغ، وأن حكم الذوق لا يستحق أن يُعتبر صحيحاً إلا بقدر ما **يحدث** أن يتوافق عليه كثير من الناس؛ وإذا توخينا الدقة، فحتى هذا لا يحدث لأننا نفترض قبلياً مبدأً يكمن وراء هذا التوافق، بل (كما في ذوق اللهاة) لأن الذوات المختلفة تنتظم من الناحية العضوية عرضياً بالطريقة نفسها؛ أو يجب أن نفترض أن حكم الذوق هو في الواقع حكم عقلي متنكر حول الكمال الذي ينكشف في شيء ما وعلاقة الكثرة فيه بغاية ما، ولهذا لا يسمى جمالياً إلا على حساب الخلط الذي يلحقه بتأملنا، بالرغم من أنه في قراره غائي (teleological)، وفي هذه الحالة نستطيع الإعلان أن حل هذه النقيضة عن طريق أفكار متعالية غير ضروري وعديم القيمة، وبهذا نستطيع أن نضفي التناغم بين قوانين الذوق وموضوعات الحواس، لا بوصفها مجرد مظاهر، بل كأشياء في ذاتها. غير أننا سبق أن بيّنا

في عدة مواضع في عرض أحكام الذوق قلة جدوى أي من هاتين الذريعتين.

لكننا إذا سلمنا بأن استنباطنا يستمر في الأقل باتباع المنهج الصحيح، وإن لم تتضح تفاصيل أجزائه وضوحاً تاماً، حينئذ تنكشف لنا ثلاث أفكار: الأولى، فكرة ما يتخطى الحس بشكل عام، دون مزيد من التحديد، باعتباره أساس الطبيعة؛ والثانية، فكرة عن الشيء نفسه بوصفه مبدأ الغرضية الذاتية للطبيعة عند ملكتنا المعرفية؛ والثالثة، فكرة الشيء نفسه، بوصفه مبدأ غايات الحرية، ومبدأ توافق الحرية مع تلك الغايات في العالم الأخلاقي.

الفقرة (٥٨)

حول مثالية الغرضية في كل من الطبيعة والفن، كمبدأ فريد لملكة الحكم الجمالي

في البداية، نستطيع إما أن نضع مبدأ الذوق في كون الذوق يحكم دائماً استناداً إلى أسس تجريبية محددة، وبالتالي استناداً إلى أسس لا تُعطى إلا **بعدياً** عن طريق الحواس، أو نقول إنه يحكم استناداً إلى أساس **قبلي**. وتشكل الحالة الأولى **تجريبية** نقد الذوق، والثانية **عقلانيته**. وبحسب الحالة الأولى، لن يختلف موضوع رضانا عن الملائم، وبحسب الثانية، إذا كان الحكم يستند إلى مفاهيم محددة، فلن يختلف عن الخير؛ وهكذا سيتم إنكار كل ما في العالم من **جمال**، وربما لن يُترك في مكانه إلا مجرد اسم خاص لخليط من النوعين المذكورين سابقاً للرضا. لكننا أظهرنا سابقاً أيضاً أن هناك أسساً للرضا قبلياً، يمكنها أن تتعايش مع مبدأ العقلانية، برغم أنها لا يمكن إدراكها وفق **مفاهيم محددة**.

وفي المقابل، إما أن تكمن عقلانية مبدأ الذوق في مبدأ **واقعية** الغرضية أو مبدأ **مثاليتها**. وما دام حكم الذوق ليس حكماً معرفياً وما دام الجمال ليس خاصية في الشيء موضوع التأمل لذاته، فإن عقلانية مبدأ الذوق لا يمكن إقامتها أبداً على أساس أن الغرضية في هذا الحكم تُفهم باعتبارها موضوعية،

أي أن الحكم يتعلق بكمال الموضوع نظرياً وبالتالي منطقياً (وإن لم يتحقق ذلك إلا في حكم مختلط)، بل لا يمكن إقامتها إلا على كونه يرتبط بالموضوع **جمالياً**، لتجاوب تمثله في الخيال مع المبادئ الجوهرية لملكة الحكم بوجه عام. وبالنتيجة، فحتى استناداً إلى مبدأ العقلانية، لا يمكن أن يقوم حكم الذوق والتمييز بين واقعيته ومثاليته إلا على الافتراض، فيُفترض، في الحالة الأولى، أن الغرضية الذاتية هي الغاية الواقعية (المقصودة) للطبيعة (أو للفن) بالتناغم مع ملكة الحكم لدينا، أو يُفترض، في الحالة الثانية، أنه لا يهدف إلى أية غاية، بل هو مجرد تجاوب غرضي ينكشف تلقائياً وعرضياً مع حاجة ملكة الحكم فيما يتعلق بالطبيعة والأشكال التي تتولد فيها بما ينسجم مع قوانين جزئية.

تتكلم التكوينات الجميلة لعالم الطبيعة المنظمة بلسان فصيح باسم واقعية الغرضية الجمالية للطبيعة، ما دمنا نفترض أن وراء نتاج الجميل فكرة عن الجميل في السبب الذي ينتجه، وهو تحديداً **الغاية** منه بالنسبة إلى خيالنا. وهكذا هي الأزهار والبراعم، بل جميع أشكال النباتات، ولطف التكوينات الحيوانية من جميع الأنواع، مما لا ضرورة في استعماله الخاص، لكنه كأنما اختير اختياراً لإرضاء ذوقنا؛ وفي المحل الأول هناك التكوين المتناغم للألوان (عند طائر التدرج، وعند الأسماك الصدفية، والحشرات، وصولاً حتى لدى أكثر الأزهار شيوعاً)، ذلك التنوع الفاتن الذي يريح أعيننا ويرضيها، فيبدو كأنما قصدته مشيئة خارجية تماماً، ما دام لا يعنى إلا بالسطح، وحتى في هذا لا يهتم بشكل المخلوق، وهذا ما ينبغي أن يطلب لغاياته الداخلية؛ كل هذه الأشياء تعطي وزناً كبيراً لنوع التفسير الذي يتضمن افتراض غايات واقعية للطبيعة من أجل ملكة حكمنا الجمالية.

من ناحية أخرى، لا يتعارض هذا الافتراض مع العقل وحده، الذي تلزمنا مبادئُه دائماً بتحاشي الكثرة غير الضرورية قدر الإمكان، بل تكشف الطبيعة

ايضا في كل مكان في تكويناتها الحرة عن نزوع آلي لتوليد أشكال تبدو وكأنها صنعت من أجل الاستعمال الجمالي لملكة الحكم عندنا دون أن تقدم لنا أدنى أساس لافتراض أنها تقتضي أي شيء سوى آليتها، كمجرد طبيعة، يمكنها من خلالها أن تكون غرضية لحكمنا حتى وإن كانت لا تقوم على أساس أية فكرة. على أنني أفهم من التكوين الحر للطبيعة ذلك التكوين الذي ينتقل من **سائل في حالة سكون**، عبر عملية تبخر أو انفصال لجزء من مكوناته (أحياناً يكون حرارياً فحسب)، وحين يتصلب ما تبقى يتخذ شكلاً أو نسيجاً محدداً (هو الهيئة أو النسج)، فيتغير إذا حصل تغير في المادة، لكنه يبقى هو نفسه تماماً ما بقيت المادة نفسها. وهنا غالباً ما يُفترض أننا نتحدث عن سائل كامل، أي أن المادة فيه تنحل تماماً، وليس مجرد مزيج لأجزاء صلبة معلقة فيه فحسب.

يحدث التكوين في هذه الحالة من خلال عملية **انثيال**، أي من خلال تصلب مفاجئ، وليس من خلال انتقال تدريجي من الحالة السائلة إلى الحالة الصلبة، بل كأنما يحدث بقفزة، ولهذا تسمى العملية أيضاً **بالبلورة**. وتتوفر أشهر الأمثلة على هذا النوع من التكوين في الماء المتجمد، الذي تتشكل فيه في البداية شعيرات ثلجية مستقيمة، تترابط بعدئذ معاً بزوايا ٦٠ درجة، ثم تلتحم أجزاؤها بالطريقة نفسها تماماً، حتى يتحول السائل كله إلى ثلج، وخلال هذا الوقت، لا يتحول الماء بين الشعيرات الثلجية بالتدريج إلى شيء أكثر لزوجة، بل يبقى سائلاً تماماً حتى كأنه يتعرض لدرجة حرارية أعلى، لكنه مع ذلك بارد ببرودة الثلج. والمادة التي تنفصل وتختفي فجأة في لحظة تصلبها هي كمٌّ لا بأس به من الحرارة، التي لا يجعل اختفاؤها، لأنها كانت مطلوبة فقط للمحافظة على الحالة السائلة، ما صار الآن ثلجاً أقل برودة مما كان عليه الماء قبل قليل حين كان سائلاً.

ويتولد كثير من الأملاح والصخور أيضاً مما له هيئة بلورية بالطريقة نفسها من بعض أنواع الأرض التي تذوب في الماء بطريقة لا نعرف كيفيتها على وجه

التحديد. هكذا تتكون التشكيلات البلورية لكثير من المعادن، مثل صفائح الكبريت المكعبة، ومعدن الفضة الياقوتي، إلخ، على أرجح الاحتمالات في الماء، عن طريق انثيال أجزائها، حين تضطر لسبب ما إلى التخلي عن حامل كيفيتها والتجمع معاً في أشكال خارجية محددة.

لكن حتى من الناحية الداخلية، تكشف جميع المواد التي كانت سائلة فقط بسبب الحرارة ويجب أن تتحول إلى صلبة عن طريق التبريد، إذا تكسرت، عن نسيج معين، وهكذا تجعل بالإمكان الحكم أنها، إذا لم يمنعها وزنها أو احتكاكها بالهواء، يمكن أن تغير شكلها الخاص بها من الناحية الخارجية: وقد لوحظ هذا في بعض المعادن التي تصلبت من الخارج حين صُهرت لكنها بقيت سائلة من الداخل، وبسحب الأجزاء الداخلية التي ما زالت سائلة، انثال الباقي الذي تُرِكَ في مكانه بهدوء. وغالباً ما يكون لكثير من هذه البلورات المعدنية، مثل رقائق السبار، وحجر الدم، وحجر الكلس، أشكال ذات جمال رائع، لا يكاد يدركه الفن؛ وما بهاء كهف «أنتيباروس» سوى نتاج للماء المتساقط من قرار الطبقات الجبسية.

والسائل، بالنسبة إلى جميع المظاهر، أقدم من الصلب، وتتكون الأجسام النباتية وكذلك الحيوانية من مادة متغذية سائلة تكون نفسها في حالة هدوء؛ وهذه الحالة الأخيرة تتكون في الأساس بما يتوافق مع نزوع أصلي معين يتجه نحو غايات (ينبغي أن يُحكم عليها، كما سنبين في الجزء الثاني من الكتاب، لا جمالياً، بل غائياً، بما يتوافق مع مبدأ الواقعية)؛ لكن ربما أيضاً كانثيال وتشكيل للنفس بحرية، بما يتوافق مع القوانين الكلية المناسبة للمواد. وتماماً مثلما تولد السوائل المائية الذائبة في الجو، الذي هو خليط من مختلف أنواع الغازات، حين تنفصل عنه بسبب فقدان الحرارة، أشكالاً ثلجية، استناداً إلى اختلاف الخليط المعين للهواء، فتكون لها هيئة فنية رائعة الجمال، كذلك بوسعنا أن نفكر أيضاً، دون أن ننتقص شيئاً من المبدأ الغائي للحكم على التنظيم، بقدر ما

يتعلق الأمر بجمال الزهور وريش الطيور والأصداف البحرية، من حيث أشكالها وألوانها، أن هذه يمكن عزوها إلى الطبيعة وقدرتها على تشكيل نفسها جمالياً وغرضياً في حريتها، دون أن تهدف من وراء ذلك إلى غايات، وبما يتوافق مع القوانين الكيميائية، عن طريق الخزين المادي الذي يتطلبه التنظيم.

غير أن ما يبرهن على مبدأ **مثالية** الغرضية في الجميل في الطبيعة باعتباره يشكل دائماً الأساس لنا في الحكم الجمالي، ولا يتيح لنا أن نستخدم أية واقعية لغاية فيه كأساس لتفسير ملكة التمثل عندنا، هو أننا في الحكم على الجمال بشكل عام نبحث عن المعيار له في أنفسنا قبلياً، وملكة الحكم الجمالي، سواء أكان الحكم يتعلق بشيء جميل أم لا، هي نفسها تشريعية، وهذا ما لا يحصل في حالة افتراض واقعية غرضية الطبيعة؛ لأننا حينئذ يجب ألا نكون قد عرفنا من الطبيعة ما يجب أن نجده جميلاً، ويجب أن يتصدى حكم الذوق للمبادئ التجريبية. ففي مثل هذا الحكم، لا يتعلق الأمر بما هي الطبيعة حقاً، ولا حتى بما هي بالنسبة إلينا كغرض، بل يتعلق بالكيفية التي نتناولها بها. ولا بد للطبيعة من غرضية موضوعية إذا هي خلقت صورها من أجل رضانا، وليس غرضية ذاتية، تكمن في لعب الخيال بحريته، فهو استحسان نتناول نحن به الطبيعة، وليس استحساناً تبديه هي لنا. وكون الطبيعة تمتلك خاصية الانطواء على مناسبة لنا لكي ندرك الغرضية الداخلية في علاقة ملكاتنا العقلية عند الحكم على بعض نتاجاتها، وهو في الحقيقة أمر يجب تفسيره باعتباره صالحاً بالضرورة وعلى نحو كلي ويستند على أساس يتخطى الحس، أمرٌ لا يمكن أن يكون غاية للطبيعة، أو حتى أن نحكم عليه نحن بهذه الصفة؛ وإلا سيقوم الحكم الذي يجب أن يكون محدداً على أساس من التبعية، وليس كما يليق به، حكم ذوقٍ حر قائم على الاستقلال.

في الفن الجميل يمكن أن يتم التعرف على مبدأ مثالية الغرضية على نحو أكثر تمييزاً. ففي حالة الجميل في الطبيعة، لا يمكن للواقعية الجمالية لهذه الغرضية

أن تدركها الإحساسات (لأن الفن حينئذ سيكون مجرد أمر ممتع، وليس جميلاً). غير أن كون الرضا عن طريق الأفكار الجمالية يجب ألا يعتمد على بلوغ غايات محددة (كفن مقصود بصورة آلية)، وبالتالي فإن المنطلق، في عقلانية المبدأ نفسها، يجب أن يكون من مثالية الغايات لا من واقعيتها، أمرٌ واضح بجلاء من حقيقة أن الفن الجميل، كما هو، يجب ألا يُعدَّ نتاجاً للفهم وللعلم، بل نتاجاً للعبقرية، وهكذا يكتسب قاعدته من خلال أفكار **جمالية**، تختلف في الجوهر عن الأفكار العقلية للغايات المحددة.

وكما أن مثالية موضوعات الحواس كمظاهر هي الطريقة الوحيدة لتفسير إمكان أن تتحدد أشكالها قبلياً، كذلك فإن مثالية الغرضية في الحكم على الجميل في الطبيعة وفي الفن هي الفرضية الوحيدة التي يستطيع بها النقد أن يفسر إمكان حكم ذوق، يتطلب قبلياً صلاحية عند كل شخص (من دون إسناد الغرضية الممثلة في الموضوع إلى المفاهيم).

الفقرة (٥٩)
عن الجمال رمزاً للأخلاق

العيانات مطلوبة دائماً لإيضاح واقعية مفاهيمنا. وإذا كانت المفاهيم تجريبية، فإن العيانات تسمى أمثلة. وإذا كانت مفاهيم خالصة للفهم، فإن العيانات تسمى تخطيطية (schemata). فإذا أردنا أن نوضح الواقعية الموضوعية لمفاهيم العقل، أي للأفكار، من أجل المعرفة النظرية لها، فنحن نرغب إذاً في أمر مستحيل، إذ لا يوجد على الإطلاق أي عيان يعطى ويكون مناسباً لها.

وكل بيان بالأمثلة (hypotyposis)، أي تقديم: (subjecto sub adspectum)، يرمي إلى إضاءة حسية لشيء هو على نوعين: فإما أن يكون **تخطيطياً** (schematic)، حيث يُعطى العيان المقابل لمفهوم يدركه الفهم قبلياً؛ أو يكون **رمزياً**، حيث لا يوجد عيان حسي يكون مناسباً لمفهوم لا يستطيع أن يفكر به سوى العقل، فيعزى له عيان تستمر ملكة الحكم معه وحده بطريقة شبيهة فقط لما يلاحظ في

التخطيطية، أي أنه مجرد قاعدة لهذا الإجراء، وليس للعيان نفسه، وبالتالي فهو لشكل التفكير، وليس لمحتواه، الذي يطابق المفهوم.

وقد قبل المنطقيون المتأخرون، بالطبع، استخدام كلمة (رمزي) في مقابل النوع العياني من التمثل، غير أن هذا الاستعمال استعمال شائه وغير صحيح للكلمة: لأن الرمزي ليس سوى نوع واحد من العياني. إذ يمكن تقسيم العياني إلى نوعين من التمثل هما **التخطيطي** و**الرمزي**. وكلاهما بيان بالأمثلة، أي تقديم أو (عرض): وليس مجرد عرض خصائص، أي تأشير للمفاهيم عن طريق الإشارات الحسية المرافقة لها، التي لا تحتوي شيئاً على الإطلاق ينتمي إلى عيان الموضوع، بل تخدمها فحسب، بما يتوافق مع قوانين التداعي عند الخيال، وبالتالي في نظرة ذاتية، كوسيلة لإعادة الإنتاج: ومثل هذه الأمور إما أن تكون كلماتٍ، أو إشارات محسوسة (جبرية أو حتى إيمائية)، كمجرد تعبيرات عن المفاهيم(*).

وجميع العيانات التي تُعزى للمفاهيم قبلياً هي إما تخطيطات أو رموز، وتنطوي الأولى على تقديمات مباشرة للمفهوم، بينما تنطوي الثانية على تقديمات غير مباشرة. وتقوم الأولى بهذا على نحو إيضاحي، والثانية عن طريق مماثلة (تستخدم من أجلها العيانات التجريبية أيضاً)، تؤدي فيها ملكة الحكم مهمة مزدوجة، الأولى تطبيق مفهوم على موضوع عيان حسي، ثم الثانية، تطبيق قاعدة التأمل المجردة لذلك العيان حتى على موضوع مختلف تماماً، لا يكون الموضوع الأول سوى رمز له. هكذا يتم تمثل الدولة الملكية بجسم ذي روح إذا كانت محكومة وفق قوانين داخلية للشعب، ولكن يتم تمثلها بمجرد آلة (مثل طاحونة يدوية) إذا كانت تحكمها إرادة فردية مطلقة، وفي كلتا الحالتين يتم تمثلها رمزياً وحسب. لأنه لا توجد بالطبع بين الدولة الاستبدادية والطاحونة

(*) يجب وضع الحسي في المعرفة مقابل الاستدلالي (وليس الرمزي). والحال فإن العياني إما أن يكون **تخطيطياً**، من خلال التوضيح، أو **رمزياً**، كتمثل يقوم على مجرد **المماثلة**.

اليدوية أية مشابهة، لكن هناك وجه شبه بين قاعدة التأمل في كلتيهما وفي سببيتهما. وهذا أمر لم يناقش إلا قليلاً، وهو يستحق بحثاً أكثر عمقاً: لكن ليس هذا موضع اللبث عند تفاصيله. وتمتلئ لغتنا بمثل هذه التمثلات غير المباشرة، بمقتضى مماثلة ما، حيث لا ينطوي التعبير على خطاطة فعلية للمفهوم بل على مجرد رمز للتأمل. وتتوفر الأمثلة على ذلك في كلمات مثل **أرضية** (دعم، أساس)، **ويعتمد** (يقوم على عمد يدعمه)، **ويصدر** (بدلاً من يتابع)، **والجوهر** (الذي هو كما يعبر لوك: حامل الأعراض)، وعدد آخر لا حصر له من حالات البيان بالأمثلة غير التخطيطية بل الرمزية والتعبيرات عن المفاهيم لا عن طريق عيان مباشر، بل فقط بمقتضى مماثلة ما معها، أي الانتقال من التأمل في موضوع عيان إلى آخر، يشكل مفهوماً مختلفاً تماماً، ربما لا يقابله مباشرة أي عيان على الإطلاق. ولو أننا سمينا هذا النوع المجرد من التمثل معرفة (وهو أمر جائز بالتأكيد إذا كان مبدأً لا للتحديد النظري لما هو الموضوع في ذاته، بل مبدأً للتحديد العملي لما ينبغي أن يكون الفكرة عنه بالنسبة إلينا وللغرض من استخدامه)، إذاً فستكون معرفتنا بالله مجرد معرفة رمزية، ومن يتأمل فيها باعتبارها تخطيطية، بالإضافة إلى صفات الفهم والإرادة، إلخ، مما يبرهن على واقعيته الموضوعية في كائنات هذا العالم فحسب، فإنه سيسقط في التجسيم (anthropomorphism)، وكذلك إذا ترك كل ما هو عياني، فإنه سيسقط في الألوهية الطبيعية، التي لا يمكن فيها التوصل إلى معرفة أي شيء على الإطلاق، حتى ولا من وجهة نظر عملية.

والآن أقول إن الجميل هو رمز للخير أخلاقياً، وأيضاً هو من هذه الناحية فقط (أي كونه علاقة طبيعية لكل شخص، وأنه يُتوقع من كل شخص آخر كواجب أيضاً) يمتع ويدعي حصول إجماع بشأنه من كل شخص آخر، وفي هذا يعي العقل أنه حصل على درجة من النبالة وارتفع فوق مجرد التقبل للذة المستحصلة من الانطباعات الحسية، فيقدر أيضاً قيمة الآخرين استناداً إلى مبدأ مشابه لدى ملكة الحكم عندهم. وهذا هو **المعقول** الذي يتطلع إليه الذوق، كما أشار

المقطع السابق، الذي تتوافق عليه حتى ملكاتنا المعرفية العليا، ومن دونه تتوالى التناقضات بين طبيعتها والدعاوى التي يطلقها الذوق. في هذه الملكة لا ترى ملكة الحكم نفسها، مثلما هو الحال في الحكم التجريبي، عرضة لتبعية القوانين التجريبية؛ بل هي تعطي القانون لنفسها فيما يتعلق بموضوعات الرضا الخالص، تماماً كما يفعل العقل فيما يتعلق بملكة الرغبة؛ وهكذا تجد نفسها، فيما يتعلق بهذه الإمكانية الداخلية في الذات وكذلك فيما يتعلق بالإمكانية الخارجية للطبيعة التي تقابلها، ترتبط بشيء ما في الذات نفسها وخارجها معاً، وهو شيء ليس بطبيعة ولا حرية، لكنه يقترن بأساس الطبيعة، ألا وهو تحديداً ما يتخطى الحس، الذي تلتقي فيه الملكة النظرية بالعملية، بطريقة تبادلية مجهولة، ليشكلا وحدة. وسوف نشير إلى بعض أوجه الشبه هذه، دون أن نغفل أوجه الاختلاف في الوقت نفسه.

(١) يمتع الجميل **مباشرة** (ولكن فقط في العيان التأملي، وليس في المفهوم، كما هو الحال في الأخلاق). (٢) أنه يمتع **من دون أية مصلحة** (أما الخير أخلاقياً فيرتبط بالطبع بالضرورة بمصلحة ما، لكنها ليست المصلحة التي تسبق الحكم على الرضا، بل بالمصلحة التي يتم إنتاجها أولاً). (٣) يتم تمثل **حرية** الخيال (وبالتالي حرية حساسية ملكتنا) في الحكم على الجميل بما يتناغم مع قانونية الفهم (في الحكم الأخلاقي تُفهم حرية الإرادة بوصفها توافق الإرادة مع نفسها بمقتضى القوانين الكلية للعقل). (٤) يتم تمثل المبدأ الذاتي للحكم على الجميل بوصفه **كلياً**، أي صالحاً لكل شخص، ولكن لا بوصفه قابلاً لئن يُعرف عن طريق أي مفهوم كلي (ويتم الإعلان أيضاً عن المبدأ الموضوعي للأخلاق بوصفه **كلياً**، أي قابلاً لئن تعرفه جميع الذوات، وفي الوقت نفسه في جميع أفعال الذات الواحدة نفسها، ولكن عن طريق مفهوم كلي). ومن هنا فإن الحكم الأخلاقي لا يقبل المبادئ المكونة المحددة فحسب، بل أيضاً لا يكون ممكناً **إلا** عن طريق إقامة قواعده على هذه المبادئ وكليتها الشاملة.

لقد اعتاد حتى الفهم العادي النظر في هذه المماثلة، ونحن غالباً ما نضفي

على موضوعات الطبيعة الجميلة أو موضوعات الفن أسماءً يبدو أنها قائمة على حكم أخلاقي. نسمي المباني أو الأشجار بالمهيبة أو الرائعة، وننعت الحقول بأنها بسامة وجذلة، بل تسمى حتى الألوان بالبريئة والمتواضعة والناعمة، لأنها تولد إحساسات تنطوي على شيء ما شبيه بشعور الحالة العقلية التي تنتجها الأحكام الأخلاقية. كأنما يبيح الذوق الانتقال من فتنة محسوسة إلى مصلحة أخلاقية معتادة دون قفزة بالغة العنف بتمثله الخيال في حريته باعتباره يمكن أن يتحدد غرضياً من أجل الفهم فيعلمنا أن نجد رضا حراً في موضوعات الحواس حتى من دون أية فتنة محسوسة.

الفقرة (٦٠)

ملحق

حول منهجية الذوق

لا ينطبق تقسيم النقد إلى حقل للعناصر وحقل للمنهجية، التي تسبق العلم، على نقد الذوق، لأنه لا يمكن أن يوجد أي علم للجميل ولأن حكم الذوق لا تحدده المبادئ. وبقدر ما يعني الأمر العنصر العملي في أي فن، وهو ما يهم الحقيقة في تقديم موضوعه، فهو في الواقع الشرط الذي لا يستغنى عنه للفن الجميل، لكنه ليس الفن نفسه. ففي الجميل هناك أسلوب (modus) فقط، وليس منهجاً (methodus) لتعليمه. على المعلم أن يوضح للتلميذ ما ينبغي أن يفعله وكيف ينبغي أن ينجزه؛ بحيث تنفعه القواعد الكلية التي يحقق بها إجراءه في النهاية في أن يستحضر في باله العناصر المبدأية حين تقتضي المناسبة دون أن تُملى عليه فرضاً. مع ذلك لا بد من إلقاء نظرة هنا على مثال معين لا بد أن يكون الفن قد وضعه نصب عينيه، وإن لم يمكن بلوغه تماماً من الناحية العملية. فقط عن طريق استثارة خيال التلميذ إلى تناسب مفهوم معين، بجعله ينتبه إلى قصور التعبير عن الفكرة، التي لا يستطيع المفهوم نفسه الوصول إليها لأنها فكرة جمالية، ومن خلال النقد الشديد يستطيع المرء أن يمنعه من اعتبار الأمثلة المتوفرة أمامه نماذج أولية وأنماطاً تنبغي محاكاتها وكأنها لا تخضع لأي

معيار أعلى أو حكم مستقل، وبهذا تُخنَق العبقرية ومعها أيضاً حرية الخيال المنصاعة للقانون، ومن دونهما لا يمكن أن يوجد فنٌّ جميل ولا حتى ذوقٌ شخصيٌّ يحكم حكماً صائباً.

ويبدو أن الدراسة التمهيدية، التي تريد الوصول إلى أقصى درجات الكمال، لا تكمن في الوصايا والإرشادات، بل في تثقيف القوى العقلية عبر تلك الأشكال السابقة من المعرفة التي يطلق عليها **الإنسانيات**: (humaniora)، ربما لأن الإنسانية تشير من ناحية إلى **الشعور الكلي بالمشاركة**، ومن ناحية ثانية إلى القدرة على توصيل الذات الداخلية كلياً، وهما خاصيتان، إذا اجتمعتا، تشكلان الروح الاجتماعية المميزة للإنسانية، التي تفصل نفسها بها عن حدود الحياة الحيوانية. والعصر، وكذلك الشعوب، التي يحدوها دافع الحياة الاجتماعية الخاضعة للقانون، الذي يتحول به شعبٌ ما إلى جماعة دائمة، تشتبك مع المصاعب الكبرى التي تحيط بالمهمة العصيبة في التوفيق بين الحرية (وبالتالي المساواة أيضاً) والقسر (أي الاحترام والانصياع للواجب أكثر من الخوف منه): مثل هذا العصر وهذا الشعب ينبغي عليه قبل كل شيء أن يكتشف فن التوصيل المتبادل لأفكار الطبقات الأكثر ثقافة مع الطبقات الأكثر جفاوة، وبالتالي أن يكتشف كيف يناغم، ويصالح بين اتساع الطبقة الأولى وصفائها وبين البساطة الطبيعية لدى الثانية وأصالتها، وبهذه الطريقة يكتشف الوسيلة التي تتوسط بين الثقافة العالية والطبيعة البسيطة وذلك ما يشكل معياراً صحيحاً، لا تفرضه قاعدة كلية، للذوق كحس إنساني كلي.

مع المصاعب سيتخلى عصر لاحق عن هذه النماذج، لأنه سيبتعد دائماً عن الطبيعة، وفي النهاية حين لا يعود يمتلك نماذج وأمثلة دائمة له، سيصعب عليه أن يكون في موقف يساعد على تكوين مفهوم عن الوحدة السعيدة بين قسر الانصياع للقانون عند الثقافة العليا وقوة الطبيعة الحرة وصحتها، التي تشعر بقيمتها، لدى شعب موحد بعينه.

ولكن بما أن الذوق يكمن في قرار ملكة الحكم على التوضيح المحسوس

للأفكار الأخلاقية (عن طريق مماثلة معينة عند التأمل في كليهما)، ومنها وكذلك من التقبل الأكبر للشعور الناتج عن هذا الأخير (الذي يُدعى الشعور الأخلاقي) الذي ينبغي أن يتأسس عليه، فإنه يتم استمداد تلك المتعة التي يعلن الذوق أنها صالحة للإنسانية بوجه عام، وليس فقط بالنسبة إلى الشعور الخاص عند كل شخص، ومن هنا يتضح أن الدراسة التمهيدية لتأسيس الذوق هي تطوير الأفكار الأخلاقية وتهذيب الشعور الأخلاقي؛ لأنه فقط حين تتحول الحساسية إلى توافق مع هذا يمكن للذوق الأصيل أن يدعي وجود صورة محددة لا تتغير.

القسم الثاني

نقد ملكة الحكم الغائية

الفقرة (٦١)

حول الغرضية الموضوعية للطبيعة

استناداً إلى مبادئ متعالية، لدينا سبب جيد يدعونا لافتراض غرضية ذاتية للطبيعة، في قوانينها الجزئية، بالنسبة إلى استيعاب ملكة الحكم الإنسانية لها وبالنسبة إلى إمكانية ربط التجارب الجزئية في منظومة واحدة للطبيعة؛ ومن بين نتاجاتها الكثيرة تلك النتاجات التي يمكن أن نتوقع أن تنطوي، وكأنها أُعدَّتْ على نحو خاص لإرضاء ملكة الحكم عندنا، على صورة خاصة تتناسب معها تناسباً كاملاً، فكأنها تنفع من خلال تنوعها ووحدتها في تعزيز قوانا العقلية (التي تتلاعب باستخدام هذه الملكات) وتسليتها، ولذلك نعطي لها اسم الصور **الجميلة**.

غير أن كون الأشياء الطبيعية تنفع بعضها كوسائل لتحقيق الغايات، وكون إمكانيتها نفسها يجب أن تكون معقولة بشكل كافٍ فقط عن طريق هذا النوع من السببية، أمر ليس لدينا على الإطلاق من أساس له في الفكرة العامة عن الطبيعة بوصفها مجموع موضوعات الحواس. ففي الحالة المذكورة سابقاً، يمكن أيضاً أن يُفهم تمثل الأشياء، لأنه شيء ما في أنفسنا، قبلياً باعتباره مناسباً ونافعاً للتحديد الغرضي الداخلي لملكاتنا المعرفية؛ ولكن ليس لدينا من أساس على الإطلاق لأن نفترض قبلياً أن الغايات التي هي ليست غاياتنا، والتي لا تنتمي أيضاً للطبيعة (التي لا نستطيع أن نفترض أنها كائن عاقل)، مع ذلك يمكن أو يجب أن تشكل نوعاً خاصاً من السببية، أو في الأقل قانونية فريدة جداً. زد

على ذلك أن التجربة نفسها لا تستطيع أن تبرهن لنا على واقعية هذا، ما لم يسبقها تحذلق متعقل يسقط مفهوم الغاية على طبيعة الأشياء، لكنه لا يستمده من الموضوعات أو من معرفتها التجريبية، وهكذا فهو أكثر اعتياداً على جعل الطبيعة قابلة لأن نستوعبها عن طريق المماثلة مع أساس ذاتي لربط التمثلات لدينا وليس لمعرفتها من أسس ذاتية.

فضلاً عن هذا، فإن الغرضية الموضوعية، كمبدأ لإمكانية الأشياء الطبيعية، هي في غاية البعد عن الارتباط الضروري بهذا المفهوم للطبيعة، لكونه غالباً ما يكون بالتحديد ما يعتمد عليه المرء ليبرهن على عرضية الطبيعة وصورتها. ولو أوردنا، مثلاً، بنية طائر، وتجويف عظامه، واستعداد جناحيه للحركة وذيله للتوجيه، إلخ، لقلنا إن كل ذلك عرضي في أعلى درجاته بمقتضى مجرد ارتباط فعلي (nexus effectivus) للطبيعة، دون أن نسميه بمعونة نوع معين من السببية، هي تحديداً سببية الغايات، بالارتباط الغائي :(nexus finalis) بعبارة أخرى، بمستطاع الطبيعة، منظوراً إليها بوصفها مجرد آلية، أن تنتج صورها بآلاف الطرق المختلفة دون أن تصطدم بالوحدة بمقتضى مثل هذا المبدأ، ولذلك فإنه ليس في هذا المفهوم للطبيعة، بل بمعزل عنه تماماً، نستطيع أن نأمل في العثور على أدنى أساس لهذا المبدأ قبلياً.

مع ذلك، فإن الحكم الغائي ينسحب عن حق إلى البحث في الطبيعة، في الأقل إشكالياً، ولكن فقط من أجل إخضاعها إلى مبادئ الملاحظة والبحث في **المماثلة** مع السببية بمقتضى الغايات، من دون زعم **تفسيرها**. وهكذا فهو ينتمي إلى التأمل، لا إلى ملكة الحكم المحددة. فمفهوم التأليفات وصور الطبيعة بما يتوافق مع الغايات هو إذاً في الأقل **مبدأ واحد آخر** لإخضاع مظاهرها إلى القواعد حيث لا تكفي قوانين السببية المتعلقة بمجرد آلية الطبيعة. ولذلك نحن نعطي أساساً غائياً حين نعزو السببية فيما يتعلق بموضوع ما إلى مفهوم عن الموضوع وكأنه يوجد في الطبيعة (وليس فينا)، أو بالأحرى نمثل إمكانية

الموضوع بما يتوافق مع **المماثلة** مع سببية من هذا النوع (الذي نجربه في أنفسنا)، وبالنتيجة نفكر بالطبيعة تقنياً من خلال قدرتها الخاصة؛ بينما لو لم نعزُ لها مثل هذه القدرة، لكان علينا أن نمثل سببيتها كآلية عمياء. وفي المقابل، لو كان يجب علينا أن نقيم الطبيعة على أساس أسباب تفعل **قصدياً**، وبالتالي أن نؤسس الغائية لا على مجرد مبدأ **تنظيمي** مألوف لمجرد الحكم على المظاهر، يُعتقد أن الطبيعة في قوانينها الجزئية يمكن أن تتعرض له، بل على مبدأ **تكويني** لاستمداد نتاجاتها من أسبابها، إذاً لما كان مفهوم الغاية الطبيعية ينتمي إلى التأمل، بل إلى ملكة الحكم المحددة؛ وفي هذه الحالة، لن ينتمي في الواقع إلى ملكة الحكم على الإطلاق (مثل مفهوم الجمال، بوصفه غرضية ذاتية صورية)، بل إنه كمفهوم عقلي سيقدم للعلم الطبيعي سببية جديدة، نحن نستعيرها مع ذلك من أنفسنا ونعزوها للكائنات الأخرى، دون أن نقصد الزعم بأننا نعتبرها مماثلة لنا.

المبحث الأول
تحليل ملكة الحكم الغائية

الفقرة (٦٢)
في الغرضية الموضوعية التي
هي صورية وحسب، تمييزاً لها عن الغرضية المادية

تُظهر جميع الأشكال الهندسية المرسومة وفق مبدأٍ كثرةً وغرضيةً موضوعية غالباً ما تحظى بالإعجاب، ألا وهي غرضية الاستفادة منها لحل مشكلات متعددة وفق مبدأ واحد أو مشكلة واحدة بطرق مختلفة لا نهاية لها. ومن الواضح أن الغرضية هنا هي موضوعية وعقلية، وليست مجرد ذاتية جمالية. لأنها تعبر عن صلاحية الشكل لإنتاج هيئات كثيرة تهدف إلى تحقيق أغراض، وهي تُعرف من خلال العقل. غير أن هذه الغرضية لا تجعل مفهوم الموضوع نفسه ممكناً، أي أنه لا يُعتبر ممكناً فيما يتعلق بهذا الاستخدام فحسب.

في مثل هذا الشكل البسيط كالدائرة يكمن أساس الحل لجمهرة من المشكلات، التي يقتضي كلٌّ منها وحده تهيئة واستعداداً، في حين أن حلها ينشأ تلقائياً وكأنه من إحدى الخصائص اللانهائية الجميلة لهذا الشكل. إذا طُلِبَ منا، على سبيل المثال، أن نرسم مثلثاً، وأُعطيت لنا قاعدته والزاوية المقابلة لها، فالمشكلة غير محددة، أي يمكن حلها بطرق كثيرة لا تنحصر. غير أن الزاوية تضمها جميعاً، بوصفها الموضع الهندسي لجميع المثلثات التي تلبي هذا الشرط. وإذا افتُرض خطان يتقاطعان بطريقة يكون فيها المستطيل

الذي يقام على جزئي أحد الخطين مساوياً للمستطيل القائم على جزئي الآخر، فإن حل هذه المشكلة يبدو صعباً جداً. لكن جميع الخطوط التي تتقاطع في داخل دائرة يحدها جميعاً محيطها هي ذاتها تنقسم إلى هذه النسبة. إذ توحي المنحنيات الأخرى بحلول غرضية لم يسبق التفكير بها على الإطلاق في القاعدة التي تقرر هذا الإنشاء. وجميع المقاطع المخروطية، في ذاتها وقياساً ببعضها، زاخرة بالمبادئ لحل جمهرة من المشكلات الممكنة، مهما يكن تعريفها الذي يحدد مفهومها بسيطاً. وإنه لمن الممتع حقاً أن نرى الاندفاع الذي بحث به الهندسيون القدماء خواص هذه الخطوط دون أن يصرفهم سؤال العقول المحدودة: بأي شيء تفيد هذه المعرفة؟، على سبيل المثال، عملوا على خواص القطع المكافئ دون معرفة بقانون الجاذبية الأرضية، مما كان سيوحي لهم بتطبيقاته على مسارات الأجسام الثقيلة (حيث يمكن اعتبار حركة الجسم الثقيل موازية لمنحنى قطع مكافئ)، وكذلك عرفوا بعض خواص القطع الناقص، دون أن يساورهم شك بوجود جاذبية في الأجرام السماوية أيضاً، ودون أن يعرفوا قانون القوة على مسافات مختلفة من نقاط الجذب، مما يجعلهم يصفون هذه الخطوط بأنها حركة حرة. حين أكبَّ هؤلاء الهندسيون، بلا دراية منهم، على العمل من أجل العلم في المستقبل، فقد كانوا يتمتعون بوجود غرضية في جوهر الأشياء، كانوا قادرين على عرضها تماماً قبلياً في ضرورتها. وقد انساق أفلاطون، الذي كان هو نفسه أستاذاً في هذا العلم، إلى التكوين الجوهري للأشياء في الاكتشاف الذي يمكن أن نستغني به عن كل تجربة، وبالقدرة العقلية على استخلاص انسجام الأشياء من مبدأها الذي يتخطى الحس (حيث تدخل خواص الأعداد، التي يتلاعب بها العقل في الموسيقى)، وقد أفضى الحماس به إلى أن يرتفع فوق جميع مفاهيم التجربة وصولاً إلى الأفكار، التي بدت له أنها لا يمكن أن تُفسَّرَ إلا من خلال المشاركة العقلية مع أصل الأشياء جميعاً. ولا عجب أن يطرد من مدرسته من كانوا يجهلون الهندسة، لأنه كان يعتقد أنه يستطيع أن يستخلص ما استخلصه

أناكساغورس من موضوعات التجربة من العيان الداخلي الخالص في النفس الإنسانية. ففي ضرورة ما هو غرضي، ويتشكل وكأنه أُعدَّ قصدياً لاستخدامنا، لكنه يبدو مع ذلك ينتمي في الأصل إلى جوهر الأشياء، دون أي اعتبار لاستخدامنا، يكمن أساس الإعجاب الكبير بالطبيعة، لا خارجنا بقدر ما في عقلنا؛ ومما يؤسف له أن هذا الإعجاب يرتقي بالتدريج من خلال سوء الفهم حتى يتحول إلى عصبية هوجاء.

على أن هذه الغرضية العقلية، برغم أنها موضوعية دون شك (وليست ذاتية كالغرضية الجمالية) يمكن أن تُدرك، بقدر تعلق الأمر بإمكانيتها، باعتبارها مجرد صورية (وليست واقعية)، أي بوصفها غرضية لا تقوم على أساس غرض معين، يجب أن تكون الغائية ضرورة من أجله، بل فقط بشكل عام. وشكل الدائرة هو عيان يمكن أن يحدده الفهم بمقتضى مبدأ ما؛ ووحدة هذا المبدأ، الذي أفترضه اعتباطاً، وأجعل منه كمفهوم أساساً، حين يطبق على شكل عيان (للمكان) ينبغي العثور عليه في داخلي كمجرد تمثل قبلياً، تجعل من الممكن استيعاب وحدة القواعد الكثيرة الناتجة عن إنشاء هذا المفهوم، القواعد التي هي غرضية في نواحي كثيرة، دون أن توجد غاية ما أو أي أساس آخر يمكن أن تقوم عليه هذه الغرضية. وهذا شيء يختلف عن العثور على نسق وانتظام في مجموع من الأشياء خارجاً عني تطوقه حدود معينة، كأن يكون بين الأشجار، أو براعم الأزهار، أو الممرات في حديقة، مما لا أمل لي في استنباطه قبلياً من تحديدي للمكان وفق قاعدة اعتباطية؛ لأن هذه أشياء موجودة يجب أن تُعطى تجريبياً لكي تُعرَفَ، وليست مجرد تمثل في داخلي يتحدد وفق مبدأ قبلي. وهكذا تعتمد الغرضية (التجريبية) الأخيرة، بوصفها واقعية، على مفهوم غاية ما.

غير أن السبب الذي يدعو للإعجاب في غرضية مدركة في جوهر الأشياء (بقدر ما يمكن إنشاء مفهوم عنها) يمكن فهمه بسهولة والحقيقة على نحو

صائب تماماً. فكثرة القواعد التي تستثير وحدتها (المستمدة من مبدأ) هذا الإعجاب هي كلها تركيبية ولا تنبع من **مفهوم** عن الموضوع، كما في الدائرة؛ لكنها تقتضي أن يُعطى الموضوع في العيان. من هنا تتظاهر هذه الوحدة بأنها تجريبياً تمتلك أساساً خارجياً لقواعدها متميزاً عن الملكة التمثلية لدينا؛ وكأن تجاوب الموضوع مع الحاجة إلى القواعد، مما يتميز به الفهم، أمر عارض في ذاته، وبالتالي لا يكون ممكناً إلا عن طريق غاية يستهدفها على نحو صريح. ولكن بما أن هذا التناغم، برغم كل هذه الغرضية، لا يُعرَفُ تجريبياً بل قبلياً، وأنه يجب أن ينقلنا من ذاته إلى نقطة كون المكان، الذي عن طريق تحديده فقط (بوساطة الخيال، وفق مفهوم ما) يكون الموضوع ممكناً، ليس سمة مميزة للأشياء الخارجية عني، بل هو مجرد نمط التمثل في نفسي، وهكذا فأنا الذي **أضفي الغرضية** على الشكل الذي أرسمه **وفق مفهوم ما**، أي في نمط التمثل الذي يعطى لي خارجياً، مهما يكن في ذاته، وهكذا فأنا لا أتلقى التعليمات تجريبياً عن هذه الغرضية من الموضوع، وبالنتيجة لا أحتاج في هذه الغرضية إلى أية غاية جزئية خارجاً عني في الموضوع. ولكن بما أن هذا التأمل يقتضي أصلاً استعمالاً نقدياً للعقل، وبالتالي لا يمكن تضمينه مباشرة في الحكم على الموضوع وفق خواصه، فإن الموضوع لا يعطيني مباشرة سوى توحيد القواعد المتغايرة (التي تتحد برغم ما يفرقها فيها) في مبدأ واحد، وأنا أدرك هذا المبدأ، الذي لا يستدعي أساساً جزئياً يوجد قبلياً بمعزل عن مفهومي، أو بعبارة أعم، بمعزل عن تمثلي، إدراكاً قبلياً باعتباره صحيحاً. والآن فإن الدهشة هي صدمة عقلية تنشأ من تضارب التمثل والقاعدة المعطاة من خلاله مع المبادئ القائمة جميعاً في النفس، وهكذا تولد الشك حول ما إذا كان ما رأيناه أو حكمنا به صحيحاً؛ أما الإعجاب فهو الدهشة التي تعاود باستمرار برغم اختفاء هذا الشك. وبالتالي فالأخير هو نتيجة طبيعية تماماً لتلك الغرضية التي لاحظناها في جوهر الأشياء (كمظاهر)، والتي لا يمكن انتقادها ما دام انسجام تلك الصورة عن العيان الحسي (الذي يسمى المكان)

مع ملكة المفاهيم (الفهم) ليس فقط غير قابل للتفسير لدينا بأنه على هذه الصورة بالتحديد وليس غيرها، بل هو أيضاً يوسع العقل، ويسمح له بأن يشك بوجود شيء ما يقع وراء تلك التمثلات الحسية، التي لا يمكن العثور فيها، برغم أنه مجهول عندنا، على الأساس الأخير لهذا التوافق. والحقيقة أنه ليس من الضروري لنا أن نعرف هذا إذا تعلق الأمر فقط بالغرضية الصورية للتمثلات قبلياً؛ لكن مجرد اضطرارنا إلى التطلع خارجنا في ذلك الاتجاه يملأنا بالإعجاب من الموضوع الذي يضطرنا إلى فعل ذلك.

لقد اعتدنا على أن نسمي خصائص الأشكال الهندسية وكذلك الأعداد التي ذكرناها سابقاً **بالجمال**، استناداً إلى غرضية قبلية من نوع معين، لا نتوقعه من بساطة بنائها، لجميع أنواع الاستخدام المعرفي، ونحن نتكلم عن جمال هذه الخاصية أو تلك، في الدائرة مثلاً، التي تكتشف بهذه الطريقة أو تلك. لكن الحكم الذي نعثر به على شيء غرضي ليس حكماً جمالياً، ولا حكماً من دون مفهوم، يبيح لنا أن نلاحظ مجرد الغرضية الذاتية في اللعب الحر لملكاتنا المعرفية، بل إن حكماً عقلياً بما يتوافق مع المفاهيم هو الذي يعطينا معرفة متميزة بغرضية موضوعية، أي الاستفادة من جميع أنواع الأغراض (التي لا تنحصر كثرتها). والأولى أن نسمي هذا **بالكمال النسبي** وليس جمال الشكل الرياضي. وكذلك يجب ألا يُسمح بإطلاق تسمية **الجمال العقلي** عليها، وإلا فقدت كلمة جمال دلالتها المحددة كلها، أو فقد الرضا العقلي تفوقه على الرضا الحسي. بل الأصح أن نسمي إيضاح مثل هذه الخصائص بالجميل، ما دام الفهم، كملكة للمفاهيم، والخيال، كملكة لعرضها، يشعران من خلال هذا بنفسيهما يتقويان قبلياً (وهذا ما يطلق عليه النصاعة حين يقترن بالانضباط الذي يقدمه العقل: وهنا يكون الرضا في الأقل، برغم أن أساسه يكمن في المفاهيم، ذاتياً، بينما يلازم الكمال رضا موضوعي.

الفقرة (٦٣)
في الغرضية النسبية للطبيعة تمييزاً لها عن الغرضية الداخلية

تقود التجربة ملكة الحكم لدينا إلى مفهوم عن غرضية موضوعية ومادية، أي إلى مفهوم عن غاية للطبيعة، فقط حين تكون هناك علاقة يُحكم عليها بين السبب والنتيجة (*)، ولا ندرك هذا باعتباره قانونياً إلا إذا وجدنا أنفسنا قادرين على التسليم بفكرة نتيجة سببية السبب باعتبارها الشرط الأساسي، في السبب، لإمكانية النتيجة. غير أن ذلك يمكن أن يحدث بطريقتين: إما أن نعتبر النتيجة نتاجاً فنياً مباشرة، أو نعتبرها مجرد مادة لفن كائنات طبيعية أخرى ممكنة، وبالتالي إما أن نعتبرها كغاية أو وسيلة لاستعمال غرضي لأسباب أخرى. وتسمى هذه الغرضية الأخيرة منفعة (للكائنات الإنسانية) أو جدوى (لكل مخلوق آخر)، وهي مجرد نسبية، بينما الأولى غرضية داخلية للكائن الطبيعي.

على سبيل المثال، تحمل الأنهار معها كل أنواع التربة الصالحة لنمو النباتات، التي تودعها أحياناً على أرض برية، وأحياناً أخرى إلى مصباتها. ينقل المد هذا الغرين إلى سواحل كثيرة على البر أو يلقي به على الشاطئ: فإذا لم يول الناس مساعدتهم للجَزْر لكي لا يعيده ثانية، فإن الأرض الصالحة للإثمار ستزداد وتكتسب مملكة النباتات مكاناً جديداً كان من قبل موطناً للأسماك والأصداف. وقد أحدثت الطبيعة أغلب أنواع هذا الامتداد البري، وستستمر في إحداثه، وإن يكن ببطء شديد. هنا يظهر السؤال: هل ينبغي الحكم على هذا كغاية للطبيعة، لأنه ينطوي على منفعة للكائنات الإنسانية؟ ولا نستطيع أن نقطع بشأن جدواه لمملكة الحيوان، لأن ما أُخِذَ من مخلوقات البحر أُضيف إلى مملكة الحياة البرية.

(*) ما دام لا يمكن أن توجد أبداً في الرياضيات الخالصة قضية وجود الأشياء، بل فقط إمكانيتها، وتحديداً إمكانية عيان يتجاوب مع مفهومها، وهكذا لا يمكن أن توجد قضية سبب ونتيجة، لذلك فإن كل غرضية لوحظت يجب أن تعد مجرد صورية، وليست غاية طبيعية أبداً.

أو، إذا شئنا إعطاء مثال عن جدوى بعض الأشياء الطبيعية كوسائل لمخلوقات أخرى (حين نفترضها غايات(*))، فما من تربة أفضل لأشجار الصنوبر من التربة الرملية. لقد ترك البحر القديم، قبل أن ينسحب من اليابسة، مساحات رملية شاسعة وراءه في مناطقنا الشمالية، وعلى هذه التربة، التي لا تصلح لأية زراعة، نمت غابات الصنوبر المترامية، التي كثيراً ما نلوم أسلافنا على إتلافها غير العقلاني. وهنا يمكننا أن نسأل ما إذا كان هذا الترسب القديم للطبقات الرملية غاية للطبيعة من أجل غابات الصنوبر التي كانت ممكنة هناك. من الواضح تماماً أننا إذا افترضنا أن هذه غاية للطبيعة، فلا بد أن نقبل أيضاً أن الرمل هو غاية كذلك، وإن كانت غاية نسبية فقط، كان الساحل القديم وانسحاب البحر وسيلة لها؛ لأنه في سلسلة أطراف تتبادل إسناد بعضها في ترابط للغايات لا بد أن يعتبر كل طرف وسيط غاية (وإن لم تكن غاية نهائية)، يكون سببها القريب هو الوسيلة. وعلى النحو نفسه، لكي توجد قطعان الماشية والأغنام والخيول، إلخ، في العالم، إذاً فلا بد من وجود عشب على الأرض، ولا بد أن تنمو النباتات الملحية في الصحراء لكي تتكاثر الجمال، وهذه وغيرها من الحيوانات العشبية لا بد أن توجد لكي توجد الذئاب والنمور والأسود. وبالتالي فإن الغرضية الموضوعية التي تقوم على أساس المنفعة ليست غرضية موضوعية للأشياء في ذاتها، كما لو كان الرمل في ذاته لا يمكن إدراكه من أجل ذاته إلا كنتيجة لسبب، هو البحر، إلا إذا عزونا للبحر غرضاً ما، وإلا إذا تأملنا النتيجة، وهي الرمل هنا، كعمل فني. بل هي مجرد غرضية نسبية، عارضة في الشيء ذاته الذي تُعزى له؛ وبالرغم من أن أنواع العشب نفسها في الأمثلة التي قدمناها يجب أن يُحكم عليها بأنها نتاجات منظمة للطبيعة، وبالتالي **بأنها غنية بالفن**، فإنها من حيث علاقتها بالحيوانات التي تتغذى عليها لا بد أن تعتبر مجرد مادة خام.

(*) في الطبعة الثانية: (وسائل).

لكن الإنسان، من خلال حرية سببيته، يجد الأشياء في الطبيعة نافعة له تماما في أهدافه الحمقاء في العادة (مثل استخدام ريش الطيور الملون لتزيين ملابسه، والتربة الملونة أو عصارات النباتات لصبغ وجهه)، ولكن أحياناً يجدها نافعة أيضاً لغاياته العقلانية كاستخدام الحصان للركوب، والثور وفي «مينوركا» حتى الحمار والخنزير للحراثة، لكننا لا نستطيع هنا افتراض وجود حتى غاية نسبية للطبيعة (لهذا الاستخدام). لأن عقل الإنسان يعرف كيف يحمل الأشياء على التجاوب مع أوهامه الاعتباطية التي لم تُملِها الطبيعة عليه على الإطلاق. وليس إلا إذا افترضنا أنه لكي توجد الكائنات الإنسانية على الأرض، فيجب أن توجد الوسيلة، التي لا يمكن لهم من دونها أن يوجدوا كحيوانات، أو حتى كحيوانات عاقلة (مهما كانت درجة العقل خفيضة لديهم)؛ ولكن في هذه الحالة أيضاً لا بد أن ينظروا إلى تلك الأشياء الطبيعية، التي لا يستغنى عنها في هذا الغرض، باعتبارها غايات طبيعية.

من هنا يمكننا أن نرى بسهولة أن الغرضية الخارجية (أي منفعة شيء ما لشيء آخر) لا يمكن اعتبارها غاية طبيعية خارجية إلا بشرط أن يكون وجود ما تنفع فيه، سواء أكان عن قرب أو بعد، هو في ذاته غاية للطبيعة. ولكن هذا شيء لا يمكن استخراجه من التأمل المجرد في الطبيعة؛ وبالتالي يلزم منه أن الغرضية النسبية وإن كانت تعطي إشارات فرضية إلى غايات طبيعية، فإنها لا تسوغ أية أحكام غائية مطلقة.

في البلدان الباردة يحمي الجليد بذور النباتات من الصقيع؛ وهو يسهِّل التواصل بين الناس (من خلال الزلاجات)؛ ويجد أهالي «اللابلاند» حيواناتٍ تساعدهم في هذا التواصل، أعني أيَّل الرنَّة(*)، التي تأتي بحثاً عما يكفي من الغذاء، في الطحلب الجاف المتناثر، الذي ينبغي أن تنبشه وتستخرجه من

(*) قدم كانط هذا المثال في كتابه «مشروع السلام الدائم» أيضاً، انظر ترجمته العربية بقلم د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٧٠.

تحت الجليد، ولكنها مع ذلك يسهل تدجينها لحرمانها من حريتها التي لو ترك القرار لها لحافظت عليها. وعند أناس آخرين من أهل المناطق الجليدية نفسها، يزخر البحر بمخزون غني، من الحيوانات التي توفر لهم الغذاء والملبس، والخشب الذي يعوم في البحر حتى يصل إلى بيوتهم، والوقود الذي يدفئون به أكواخهم. هنا نجد تفاعلاً مثيراً للإعجاب بين عدة علاقات طبيعية تفضي إلى غاية واحدة: ويصح هذا على أهل «غرينلاند»، و«اللاب»، و«الساموئيين»، وسكان «ياقوت»، إلخ. لكننا لا نرى على العموم لماذا يجب على هؤلاء الناس أن يعيشوا هناك على الإطلاق. وهكذا فالقول إن البخار يتساقط من الجو بصورة جليد، وإن للبحر تياراته المتدافعة التي يطفو عليها الخشب الذي ينمو على الأراضي الدافئة هناك، وإن حيوانات البحر العملاقة التي تختزن الزيوت توجد كلها لأن السبب الذي ينتج جميع هذه النتاجات الطبيعية يقوم في الفكرة القائلة بوجود منفعة تدخرها كل هذه الأشياء لبعض المخلوقات البائسة سيكون حكماً اعتباطياً مفرطاً في التعسف. إذ حتى لو لم توجد كل هذه المنفعة الطبيعية، لما كان ينقصنا شيء يتعلق بكفاية الأسباب الطبيعية في هذه التشكيلة من الأشياء؛ لا بل إن الرغبة في هذا النزوع وتوقع غاية للطبيعة على هذا النحو سيبدو لنا وهماً متكلفاً ومتعسفاً (لأننا ينبغي أن ننتبه إلى أن التنافر الشديد بين الناس وحده هو الذي فرّقهم إلى مثل هذه المناطق النابية الجافية).

الفقرة (٦٤)

في السمة الخاصة للأشياء كغايات طبيعية

لكي نرى أن شيئاً ما لا يكون ممكناً إلا كغاية، أي أنه يجب البحث عن سببية أصله لا في آلية الطبيعة، بل في السبب الذي تتحدد فيه قدرته الإنتاجية بالمفاهيم، من الضروري ألا تكون صورته ممكنة استناداً إلى مجرد قوانين طبيعية، أي قوانين يمكن أن نتعرف عليها نحن من خلال الفهم، وتنطبق على موضوعات الحواس وحدها: بل حتى المعرفة التجريبية بسببها ونتيجتها

تفترض مفاهيم العقل. وما دام العقل يجب أن يكون قادراً على معرفة الضرورة في كل صورة لنتاج طبيعي إذا أراد أن يفهم الشروط التي تقترن بتوليده، فإن عرضية صورته فيما يتعلق بقوانين الطبيعة التجريبية وعلاقتها بالعقل هي ذاتها أساس لاعتبار سببيتها وكأنها لا يمكن أن تقوم إلا على أساس العقل: وحينئذ سيكون هذا قدرتنا على التصرف وفق غايات (أي إرادة)؛ والموضوع الذي لا يُمتَثلُ إلا على هذا الأساس يتم تمثله على أنه لا يمكن إلا كغاية.

لو تأمل شخص ما شكلاً هندسياً، سداسي الأضلاع مثلاً، وجده منقوشا على الرمال في أرض تبدو غير مأهولة، فإن تأمله، الذي يعمل على مفهوم عنه، سيعزو للعقل مبدأ وحدة توليده، حتى لم تم ذلك على نحو غامض، وبالنتيجة لن يعتبر أساس إمكانية هذا الشكل تكمن في الرمال أو البحر المجاور أو الريح أو الوحوش ذات البصمات الشبيهة أو أي سبب آخر غير عاقل، لأن إمكانية التطابق مع هذا المفهوم، الذي لا يكون ممكناً إلا من خلال العقل، ستبدو له كبيرة بلا حدود، حتى يذهب معها إلى أنه لا يوجد قانون طبيعي للطبيعة وبالنتيجة لا يوجد سبب في الطبيعة يعمل على نحو آلي وحسب، وكأن المفهوم عن مثل هذا الموضوع يمكن أن يُعتبر مفهوماً لا يعطيه إلا العقل قياسا بالموضوع، وبالتالي كأن العقل وحده ينطوي على السببية لمثل هذه النتيجة، وفي المحصلة يجب اعتبار هذا الموضوع غاية، لكنها ليست غاية طبيعية، أي نتاجاً فنياً (أراه أثراً لإنسان: Vestigium hominis video).

لكن لكي نحكم على شيء ما يدركه المرء على أنه نتاج الطبيعة وأنه في الوقت نفسه غاية، وبالتالي **غاية طبيعية**، فلا بد من توفر شيء آخر، ما لم يوجد تناقض هنا. وأريد القول مؤقتاً إن شيئاً ما يوجد بوصفه غاية طبيعية **إذا كان سببا ونتيجة لذاته** (وإن يكن ذلك بمعنيين)؛ لأنه هنا تكمن سببية لا يمكن إقران نظائرها بمجرد مفهوم عن الطبيعة دون أن نعزو لها غاية ما، وهي في هذه الحالة يمكن أن تُدرك بالتأكيد من دون تناقض، لكنها لا يمكن أن تُستوعب

ويحاط بها. وسوف نوضح تحديد هذه الفكرة عن الغاية الطبيعية من خلال مثال، في البداية، قبل أن نحللها تحليلاً كاملاً.

أولاً، تولّد شجرةٌ شجرةً أخرى وفق قانون طبيعي معروف. غير أن الشجرة التي تتولد تنتمي إلى النوع نفسه؛ وهكذا فهي تولد نفسها **نوعياً**، وهذا يعني أنها نتيجة من ناحية، وسبب من ناحية أخرى، فهي تنتج نفسها بلا انقطاع، وكما تنتج نفسها، فهي تحافظ على نفسها باستمرار بحسب النوع.

ثانياً، تولد الشجرة نفسها أيضاً **كفرد**. ونحن بالطبع نسمي هذا النوع من النتيجة بالنمو؛ ولكن يجب النظر إلى هذا بطريقة تختلف تماماً عن أي ازدياد آخر في المقدار بمقتضى قوانين آلية، ويجب أن يُعد مساوياً، وإن يكن تحت اسم آخر، للتوليد. يزود هذا النبات أولاً المادة التي يضيفها لنفسه بخاصية يختص بها النوع، لا يمكن أن توفرها آلية الطبيعة خارجه، ويطور نفسه تطويراً آخر بمادة هي من حيث التركيب نتاجه الخاص. ولا شك أنه، من حيث المكونات التي يتلقاها من الطبيعة خارجه، يجب أن يعد فرزاً (educt)، لكننا نرى في الفصل وإعادة التأليف لهذه المادة الخام أصالة في قدرة الفصل والتشكيل في هذا النوع من الكائن الطبيعي تظل في منأى شاسع عن الفن كله حين يحاول إعادة تكوين مثل هذا النتاج في المملكة النباتية من العناصر التي يكتسبها عن طريق تحليل بنيته أو من المادة التي تزوده بها الطبيعة لتغذيته.

ثالثاً، يولد كل جزء من الشجرة نفسه بحيث يعتمد حفظ الجزء تبادلياً على حفظ بقية الأجزاء. ولو طُعِّمَ برعم شجرة على فنن شجرة أخرى، لأنتج في الساق الغريب نباتاً من نوعه، ونما نبات كذلك من نوع غصن التطعيم على الساق الآخر. ومن هنا يمكننا أن نعتبر كل ساق أو ورقة من الشجرة نفسها مجرد ساق أو ورقة مطعمة أو ملقحة بها، وبالتالي كشجرة موجودة في ذاتها، ولكنها تعتمد على الأخرى وتغذي نفسها بطريقة طفيلية. وفي الوقت نفسه، فإن الأوراق هي من نتاج الشجرة بالتأكيد، لكنها تحفظها في المقابل، لأن نزع أوراقها المتكرر يمكن أن يفضي إلى قتلها، وهكذا يعتمد نموها على نتيجتها

وأثرها على الجذع. ويظهر تواقف متبادل للطبيعة على ذاتها، حين يحصل للنبات جرح، أو ينقص جزء ضروري للمحافظة على الأجزاء المجاورة له، فتقوم الأجزاء الأخرى بمهمته؛ ولن أمكث طويلاً عند التشوهات الخلقية في النمو، حيث تتضرر بعض الأجزاء التي تشكل أنفسها بطريقة جديدة تماماً بالمصادفة أو تعاق، بغية المحافظة على ما هو موجود وتنتج بالتالي مخلوقاً شاذاً؛ أكتفي بذكر هذه الأمور عابراً، برغم أنها تنتمي إلى أكثر خواص المخلوقات المنظمة إثارة للإعجاب.

الفقرة (٦٥)
الأشياءُ، كغاياتٍ طبيعيةٍ، كائناتٌ منظمةٌ

استناداً إلى السمات الواردة في المقطع السابق، فإن الشيء الذي يُعرف بوصفه نتاجاً طبيعياً لكنه في الوقت نفسه لا يكون ممكناً إلا بوصفه غاية طبيعية لا بد أن تكون علاقته بذاته تبادلية كسبب ونتيجة معاً، وهذا تعبير مهلهل وغير محدد، يحتاج إلى اشتقاق من مفهوم محدد.

والارتباط السببي، بقدر ما يُفهم عن طريق الفهم وحسب، هو ارتباط يكوِّن سلسلة (من الأسباب والنتائج) نازلة دائماً؛ فالأشياء ذاتها، التي تفترض من حيث هي نتائج، وجود غيرها كأسباب لها، لا يمكنها أن تنقلب لتكون أسباباً لهذه في الوقت نفسه. ويسمى هذه الارتباط السببي ارتباط الأسباب الكافية (nexus effectivus). لكن الارتباط السببي وفق مفهوم للعقل (الغاية)، من ناحية أخرى، إذا ما نُظِرَ إليه كسلسلة، يمكن أن يفضي إما إلى نزول أو إلى صعود، فيكون من اللائق للشيء الذي يصح أن يسمى نتيجة، أن يسمى في الصعود باسم سبب للشيء نفسه الذي هو نتيجة له. وفي العالم العملي للفن الإنساني، غالباً ما نجد بسهولة روابط من هذا النوع، فلا شك أن البيت مثلاً هو السبب في الحصول على نقود لقاء إيجار، وفي المقابل، فإن تصور هذا الدخل الممكن كان السبب في بناء البيت. ونحن نسمي هذا النوع من الارتباط السببي بارتباط

الأسباب النهائية (nexus finalis). وربما يكون من الأولى بنا أن نسمي النوع الأول بارتباط الأسباب الواقعية، والنوع الثاني بارتباط الأسباب المثالية، ما دام يمكننا أن نفهم مباشرة مع هذه المصطلحات أنه لا وجود لأكثر من هذين النوعين من السببية.

فلكي يكون شيء من الأشياء غاية طبيعية، من الضروري، **أولاً**، أن تكون أجزاؤه (بقدر ما يتعلق الأمر بوجودها وصورتها) ممكنة فقط من خلال علاقتها بالكل. لأن الشيء نفسه هو غاية، وبالتالي يجب أن يفهم في ظل مفهوم أو فكرة يجب أن تحدد قبلياً كل ما هو متضمن فيه. ولكن ما دام لا يمكن تصور الشيء ممكناً إلا بهذه الطريقة، فهو إذاً مجرد عمل فني، أي نتاج للسبب العقلي المتميز عن المادة (الأجزاء)، فإن السببية (في إنتاج الأجزاء والتأليف بينها) تتحدد من خلال فكرة الكل التي تكون ممكنة عن طريقها (وبالتالي ليس عن طريق الطبيعة خارجها).

لكن لو كان على الشيء، كنتاج طبيعي، أن يحتوي في ذاته وفي إمكانيته الداخلية على علاقة بغايات، أي ألا يكون ممكناً إلا بوصفه غاية طبيعية ومن دون سببية مفاهيم كائن عاقل خارجه، إذاً فمن الضروري، **ثانياً**، أن تأتلف أجزاؤه في كل لأنها تتبادل كونها السبب والنتيجة لصورتها. إذ بهذه الطريقة فقط يمكن في المقابل لفكرة الكل أن تتبادل تحديد الصورة والتأليف بين الأجزاء: لا كسبب ـ لأنه حينئذ سيكون نتاجاً فنياً ـ ولكن كأساس لمعرفة الوحدة النسقية للصورة وتأليف الكثرة كلها المتضمنة في المادة المعطاة عند الشخص الذي يحكم عليها.

لذلك بالنسبة إلى جسم يُحكم عليه بأنه غاية طبيعية في ذاته ووفق إمكانيته الداخلية، من الضروري لأجزائه أن تنتج بعضها تبادلياً، بقدر ما يتعلق الأمر بصورتها وتأليفها، وهكذا تنتج كلاً من سببيتها الخاصة، فيكون مفهومها بدوره السبب (من حيث كونه يجب أن ينطوي على سببية وفق مفاهيم مناسبة لمثل هذه

النتيجة) لها وفق مبدأ، وبالتالي يمكن أن يُحكم على ارتباط أسبابه الكافية في الوقت نفسه بوصفه **نتيجة من خلال أسباب نهائية**.

في مثل هذا النتاج للطبيعة يُدرَكُ كل جزء وكأنه يوجد فقط من خلال جميع الأجزاء الأخرى، وبالتالي كأنما يوجد **من أجل الأجزاء الأخرى** وعلى **حساب** الكل، أي كأداة (أو آلة)، ليست بكافية (لأنها يمكن أيضاً أن تكون أداة للفن، وبالتالي لا يمكن تمثلها ممكنة على الإطلاق إلا بوصفها غاية)؛ بل يجب أن يتم التفكير بها كآلة **تنتج** الأجزاء الأخرى (وبالتالي ينتج كل جزء أجزاءها الأخرى تبادلياً)، وهذا ما لا يصح على أية أداة فنية، بل فقط على الأداة في الطبيعة، التي توفر المادة للأدوات (حتى في أدوات الفن)؛ وحينئذ فقط وعلى هذا الأساس يمكن لمثل هذا النتاج، بوصفه كائناً **منظَّماً ومنظِّماً لذاته**، أن يسمى **غاية طبيعية**.

في الساعة مثلاً يكون الجزء الواحد أداة لحركة الأجزاء الأخرى، لكن ترساً واحداً ليس السبب الكافي لإنتاج التروس الأخرى: ولا شك أن الجزء الواحد حاضر من أجل الجزء الآخر، لكن ليس بسببه. ومن هنا فإن السبب المنتج للساعة وصورتها غير متضمن في الطبيعة (الخاصة بهذه المادة)، بل خارجها، في كائن يمكن أن يتصرف وفق فكرة عن كلٍّ ممكن من خلال سببيته. وهكذا فإن ترساً واحداً في الساعة لا ينتج الترس الآخر، وكذلك الحال لا تنتج الساعة ساعة أخرى، باستخدام مادة أخرى لذلك الغرض (تنظيمها)؛ وبالتالي لا تستطيع وحدها الحلول محل الأجزاء التي انتزعت منها، أو رفو خلل في بنائها الأصلي بإضافة أجزاء أخرى، أو إصلاح نفسها حين يعتريها اضطراب ما: وهذه كلها أشياء يمكن توقعها، في المقابل، من الطبيعة المنظمة. وهكذا فالكائن المنظم ليس مجرد آلة، لأن الآلة لا تمتلك إلا قوة **محرّكة**، أما الكائن المنظم فيمتلك في ذاته قوة تشكيلية، والحقيقة هو كائن يتصل بالمادة، التي لا تمتلكه (بل هو ينظم هذه الأخيرة): وهكذا فهو يمتلك قوة

تشكيلية مولدة لذاتها، لا يمكن تفسيرها من خلال القدرة على الحركة وحدها (أعني الآلية).

ونحن ننتقص من الطبيعة ومن قدرتها في النتاجات المنظمة إذا وصفناها بأنها **مثيل للفن**: لأن هذا يعني تصور وجود فنان (كائن عاقل) خارجاً عنها. والحال أنها تنظم نفسها، كما تنظم نتاجاتها في كل نوع، بالطبع وفق مثال معين في الكل، بل أيضاً مع الانحرافات المناسبة، المطلوبة للمحافظة على الذات بحسب الظروف. وربما اقتربنا من هذه الخاصية الملغزة إذا وصفناها بأنها **مثيل الحياة**: ولكن حينئذ يجب إما أن نضفي على المادة كمجرد مادة خاصية (الحيوية) التي تتناقض مع جوهرها، أو نقرن بها مبدأ غريباً **يقف في اشتراك** معها (روحاً)، ولكن في هذه الحالة الأخيرة إما أن نفترض، إذا كان مثل هذا النتاج نتاجاً للطبيعة، مادة منظمة كأداة لتلك الروح، وهذا ما لا يجعل النتاج أكثر فهماً واستيعاباً، أو نفترض بالعكس أن الروح تُتخذ فنان هذه البنية، وبهذا يجب إخراج النتاج عن الطبيعة (الجسدية). وإذا توخينا الدقة، فإن تنظيم الطبيعة لا يماثل أية سببية نعرفها(*). وهكذا فإن الجمال في الطبيعة الذي يُعزى إلى الموضوعات فقط في علاقتها بتأمل عيانها الخارجي، وبالتالي فقط بصورة سطوحها، يمكن عن حق أن يسمى بمثيل الفن. لكن الكمال الطبيعي الداخلي، كما تمتلكه هذه الأشياء التي لا تكون ممكنة إلا بوصفها غايات طبيعية، وبالتالي كائنات منظمة، أمرٌ لا يمكن التفكير به وشرحه وفق أية مماثلة

(*) نستطيع في المقابل أن نوضح بعض الارتباط الذي غالباً ما نواجهه في الفكرة أكثر من الواقع عن طريق مماثلة مع غايات مباشرة للطبيعة كالتي ذكرناها سابقاً. وهكذا ففي حالة التحول الجذري الحديث لشعب كبير إلى دولة، كثيراً ما تستخدم كلمة (تنظيم) على نحو مناسب تماماً لمؤسسات الحكم، بل حتى للهيئة السياسية بأكملها. وبالتأكيد لا بد لكل عضو في هذا الكل أن يكون ليس فقط مجرد وسيلة، بل أيضاً غاية في الوقت نفسه، وبقدر ما يسهم في إمكانية الكل، فإن موقعه ووظيفته يجب أيضاً أن تحددهما فكرة الكل. [يقول مترجم طبعة عام ١٨٩٢: ربما كان كانط يلمح هنا إلى تنظيم الولايات المتحدة الأمريكية].

مع أي قدرة نفسية، أي طبيعية، معروفة لنا؛ والحقيقة أنه، ما دمنا نحن أنفسنا ننتمي للطبيعة بالمعنى الأوسع للكلمة، فلا يمكن التفكير به ولا شرحه حتى من خلال مماثلة دقيقة مع الفن الإنساني.

لذلك فإن المفهوم عن الشيء بوصفه في ذاته غاية طبيعية ليس بمفهوم مكوِّن للفهم أو العقل، لكنه يظل بمستطاعه أن يكون مفهوماً تنظيمياً لملكة الحكم التي تتأمل، بغية توجيه البحث في الموضوعات من هذا النوع والتفكير في أساسها الأعلى وفق مماثلة بعيدة مع السببية التي لدينا وفق الغايات؛ بالطبع ليس من أجل معرفة الطبيعة أو أساسها الأصلي، بل من أجل الملكة العملية للعقل نفسها فينا في مماثلة مع ما نعتبره سبب تلك الغرضية.

وهكذا فالكائنات المنظمة هي الكائنات الوحيدة التي يمكن التفكير بها، حتى لو نُظِرَ إليها في ذاتها ودون علاقة بأشياء أخرى، بوصفها غير ممكنة إلا من حيث هي غايات للطبيعة، وهكذا فهي تقدم في البداية واقعاً موضوعياً لمفهوم عن **غاية**، ليست هي بغاية في **الطبيعة**، وبالتالي توفر للعلم الطبيعي أساس الغائية، أي طريقة في الحكم على موضوعاتها وفق مبدأ معين لا يسوغ لنا من دونه تقديمها على الإطلاق (لأننا لا نستطيع أن نرى قبلياً إمكانية هذا النوع من السببية).

الفقرة (٦٦)
حول مبدأ الحكم
على الغرضية الداخلية في الكائنات المنظمة

يقول هذا المبدأ الذي هو في الوقت نفسه تعريف ما يأتي: **النتاج المنظم للطبيعة هو النتاج الذي يكون فيه كل جزء غاية ووسيلة أيضاً على نحو تبادلي.** فما من شيء فيه يأتي عبثاً، أو بلا غرض، أو يُعزى لآلية الطبيعة العمياء.

ولا شك أن هذا المبدأ، فيما يتعلق بالمناسبة التي يقترن بها، ينبغي أن يُستقى من التجربة، أعني من التجربة المنهجية التي تسمى ملاحظة؛ غير أن الكلية

والضرورة التي يعزوها لمثل هذه الغرضية لا يمكن لها أن تستقر على أساس في التجربة وحدها، بل لا بد لها من وجود نوع من المبدأ القبلي كأساس، حتى لو كان مجرد مبدأ تنظيمي وحتى لو كان لا يكمن إلا في فكرة من يحكم وليس في سبب كافٍ. وهكذا يمكننا أن نسمي هذا المبدأ بقاعدة للحكم على الغرضية الداخلية للكائنات المنظمة.

ومن المعروف أن علماء تشريح النباتات والحيوانات، بغية الاستقصاء عن بنيتها وفهم أسبابها والغاية التي من أجلها مُنحت مثل هذا الاستعداد والتأليف من أجزاء وعلى وجه الخصوص هذه الصورة الداخلية، يفترضون كضرورة لا غنى عنها قاعدة تقول إنه ما من شيء يوجد **عبثاً** في مثل هذا المخلوق، وعلى هذا النحو يتبنون كمبدأ أساسي للمذهب العام عن الطبيعة بأنه **ما من شيء** يحدث **بالمصادفة**. والحقيقة أنهم لا يستطيعون الاستغناء عن هذا المبدأ الغائي، كما لا يستطيعون التخلي عن المبدأ الطبيعي الكلي، فمع التخلي عن هذا الأخير لا تبقى هناك تجربة على الإطلاق، ومع التخلي عن المبدأ الأول لا يبقى هناك خيط هادٍ لملاحظة نوع من الأشياء الطبيعية سبق أن تصورناه غائياً في ظل مفهوم عن طبيعة غائية.

لأن هذا المفهوم يفضي بالعقل إلى نسق أشياء تختلف تماماً عن تلك التي في مجرد آلية الطبيعة، فهذا ما لا يعود يكفينا هنا. وعلى الفكرة أن تكون أساس إمكانية نتاج الطبيعة. على أنه ما دامت هذه الفكرة وحدة مطلقة للتمثل، بينما المادة كثرة من الأشياء، لا تستطيع أن توفر في ذاتها وحدة محددة للمركَّب، إذا كان على وحدة الفكرة تلك أن تنفع كأساس محدد قبلياً لقانون طبيعي عن السببية لمثل صورة هذا المركب، إذاً فلا بد أن تمتد غاية الطبيعة إلى **كل شيء** يقع في محيط نتاجها. ولأننا حالما نربط نتيجة ما في الكل بأساس محدد يتخطى الحس بمعزل عن آلية الطبيعة العمياء، يجب أن نحكم عليها تماماً وفق هذا المبدأ؛ ولا يوجد أساس للافتراض بأن صورة مثل هذا الشيء لا تعتمد إلا

جزئياً على الأخير، إذ في تلك الحالة، التي يختلط فيها مبدآن متغايران معاً، لا تبقى قاعدة آمنة للحكم على الإطلاق.

وقد يجوز دائماً، في جسم حيواني مثلاً، أن يتم تصور أجزاء كثيرة كمجرد نتائج لقوانين آلية بحتة (كالجلد والشعر والعظام). مع ذلك فإن السبب الذي يوفر لها المادة المناسبة، ويعدلها، ويشكلها، ويودعها في مكانها المناسب يجب أن يُحكم عليه دائماً غائياً، حتى يعتبر كل شيء فيه منظماً، وكذلك يعتبر كل شيء يرتبط أيضاً بعلاقة معينة بالشيء نفسه، آلة بدورها.

الفقرة (٦٧)
في مبدأ الحكم الغائي على الطبيعة بشكل عام بوصفها نسقاً من الغايات

قلنا سابقاً إن الغرضية الخارجية للأشياء الطبيعية لا تقدم تسويغاً كافياً لاستخدامها في الوقت نفسه بوصفها غايات طبيعية أسساً لتفسير وجودها، واستخدام نتائجها الغرضية عرضياً، في الفكرة، أسساً لوجودها وفق مبدأ الأسباب الغائية. هكذا لا نستطيع مباشرة أن نضفي هذه الغاية الطبيعية على كون الأنهار تسهل الاتصال بين الناس في الأرياف الداخلية، وكون الجبال تحتفظ بموارد الأنهار وخزين الثلج للإبقاء على استمرارها في أزمنة الجفاف، بينما يحمل انخفاض الأرض هذه المياه إلى الأسفل ويسمح للأرض أن تجف؛ وبرغم أن هذا الشكل الذي اتخذه سطح الأرض كان ضرورياً جداً لإنماء المملكتين النباتية والحيوانية وحفظهما، فلا وجود فيه لما تقتضي إمكانيته افتراض السببية وفق الغايات. ويصح الشيء نفسه على النباتات التي يستخدمها الناس في احتياجاتهم أو تسليتهم، وعلى الحيوانات كالجمال والماشية والخيول والكلاب، إلخ، التي تستخدم على نطاق واسع، أحياناً كمصدر من مصادر الغذاء، وأحياناً للخدمة، وهي لا غنى عنها في الجزء الأكبر منها. مع الأشياء التي لا يتوفر لدينا سبب لاعتبارها غايات في أنفسها، يمكن أن يُحكم على علاقة خارجية بكونها غرضية من الناحية الافتراضية وحسب.

والحكم على شيء ما بأنه غرضي استناداً إلى صورته الداخلية أمر يختلف تماماً عن أخذ وجود ذلك الشيء بوصفه غاية للطبيعة. إذ لا نحتاج مع التأكيد الأخير إلى مفهوم غاية ممكنة وحسب، بل أيضاً إلى معرفة الغاية النهائية (أو الهدف: scopus) للطبيعة، وهذا ما يقتضي علاقة الطبيعة بشيء ما يتخطى الحس، وهو ما يتجاوز كثيراً معرفتنا الغائية بالطبيعة؛ لأن غاية وجود الطبيعة نفسها لا بد من البحث عنها وراء الطبيعة. تستطيع الصورة الداخلية لورقة عشب أن توضح أصلها الممكن المجرد وفق قاعدة الغايات بطريقة تكفي قدرتنا الإنسانية على الحكم. ولكن إذا تركنا هذا جانبا ونظرنا فقط إلى الفائدة التي تجتنيها منها الكائنات الطبيعية، فسنتخلى عن التأمل في تنظيمها الداخلي وننظر فقط إلى علاقاتها الغرضية الخارجية، حيث يكون العشب ضرورياً للدواب، تماماً كما أن الدواب ضرورية للكائن الإنساني كوسيلة لوجوده؛ مع ذلك لا نرى لماذا يكون من الضروري أن يوجد الإنسان (وهو سؤال لا تسهل الإجابة عنه إذا فكرنا بالهولنديين الجدد أو سكان فيوغو)؛ وهكذا لا نتوصل إلى أية غاية مقولاتية، لكن كل هذه العلاقة الغرضية تعتمد على شرط يتم العثور عليه دائماً فيما بعد، ويقع باعتباره غير مشروط (وجود شيء كغاية نهائية) تماماً خارج الكيفية الطبيعية ـ الغائية لتأمل العالم. لكن هذا الشيء حينئذ هو أيضاً ليس بغاية طبيعية؛ لأنه (أو لأن نوعه بكامله) لا يمكن اعتباره نتاجاً طبيعياً.

لذلك فالمادة وحدها من حيث هي منظمة هي التي تحمل معها بالضرورة مفهوماً عن ذاتها بوصفها غاية طبيعية، ما دامت صورتها الخاصة هي في الوقت نفسه نتاج الطبيعة. على أن هذا المفهوم يفضي بالضرورة إلى فكرة الكل الطبيعي بوصفه نظاماً وفق قاعدة الغايات، وهي ينبغي أن تخضع لها آلية الطبيعة بأسرها وفق مبادئ العقل (في الأقل لاختبار المظهر الطبيعي عن طريق هذه الفكرة). ومبدأ العقل مناسب لها من الناحية الذاتية وحسب، أي كقاعدة تقول إن كل شيء في العالم يصلح لأي شيء، وإنه ما من شيء فيه يوجد عبثاً؛ ومن

خلال هذا المثال الذي تعطينا فيه الطبيعة نتاجاتها العضوية، يسوغ لنا ونُدعى إلى أن نتوقع أنه لا يوجد في الطبيعة وقوانينها إلا ما هو غرضي في الكل.

من الجلي أن هذا ليس بمبدأ لملكة الحكم المحددة، بل لملكة الحكم التأملية فقط، وأنها تنظيمية وليست تكوينية، وأنه عن طريقها نكتسب خيطا هادياً لتأمل الأشياء في الطبيعة، في علاقتها بأساس محدد معطى سلفاً، وفق نسق قانوني جديد، ولنشر العلم الطبيعي وفق مبدأ آخر، هو تحديداً مبدأ الأسباب النهائية، ولكن من دون إلحاق ضرر بآلية الطبيعة. زد على ذلك أنه من غير المقطوع به من خلال هذا ما إذا كان الشيء الذي نحكم عليه وفق هذا المبدأ غاية مقصودة للطبيعة، وما إذا كان العشب يوجد من أجل الماشية أو الأغنام، والأغنام والأشياء الأخرى من أجل البشر. ومن المفيد لنا أيضاً من هذه الناحية أن نتأمل في هذا الضوء في الأشياء المؤلمة لنا وفي بعض العلاقات ذات الغرضية المضادة لنا. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يقول إن الطفيليات التي تؤذي الناس في ملابسهم وشعرهم وأفرشتهم قد تكون، وفق تدبير حكيم للطبيعة، حافزاً للنظافة التي هي وسيلة ضرورية لحفظ الصحة. أو إن البعوض والحشرات اللاسعة الأخرى التي تجعل من براري أمريكا مرهقة جداً للوحوش قد تكون محرضات لهؤلاء الناس البدائيين لتجفيف المستنقعات وإدخال النور إلى الغابات الكثيفة الخانقة، وبهذه الطريقة، بالإضافة إلى زراعة التربة، تجعل مواطن سكناهم صحية أكثر. وإذا ما صُوِّرَ شيء واحد على هذا النحو، مما يبدو للناس متناقضاً مع الطبيعة في تنظيمها الداخلي، فإنه يوفر تسلية، وأحياناً منظوراً تعليمياً يتطلع نحو نسق غائي للأشياء، لن يفضي بنا إليه التأمل الطبيعي وحده، من دون مفهوم كهذا. ومثلما يرى بعض الأشخاص أن الدودة الشريطية التي تعيش في أعضاء الناس أو الحيوانات توجد كأنما لإصلاح خلل في الأعضاء الحيوية لديهم، كذلك أريد أن أتساءل ألا يمكن أن تكون الأحلام (التي لا يخلو منها نومنا أبداً، وإن كنا نادراً ما نتذكرها) ترتيباً غرضياً في الطبيعة، إذ حين تكون قد ارتخت جميع القوى الدافعة في الجسد، تساعد

الأحلام في تنشيط الأعضاء الحيوية داخلياً عن طريق الخيال وفاعليته الكبرى (التي غالباً ما ترتقي في هذه الوضعية إلى ذروة الانفعال)؛ فخلال النوم غالباً ما ينهمك الخيال في لعبه حين تكون المعدة متخمة، فتحدث هذه الأحلام بالضرورة بفاعلية أكبر؛ وبالنتيجة من دون هذه القوة الدافعة الداخلية وحركتها المرهقة، التي غالباً ما نتشكى بسببها من الأحلام (رغم أنها ربما كانت في حقيقتها علاجاً)، فإن النوم، حتى في وضعيته الصحية، قد يبلغ درجة الخمود التام للحياة.

حتى الجمال في الطبيعة، أعني توافقها مع اللعب الحر لملكاتنا المعرفية في استيعاب مظهرها والحكم عليه، يمكن اعتباره بهذه الطريقة غرضية موضوعية للطبيعة في كليتها، كنظام يكون الكائن الإنساني عضواً فيه، حالما يسوغ لنا الحكم الغائي على الطبيعة عن طريق غايات طبيعية، جعلتها واضحة لنا الكائنات المنظمة، فكرة نظام كبير عن غايات الطبيعة. وقد نعد من قبيل الفضل(*) الذي أسبغته الطبيعة علينا أنها بالإضافة إلى جدواها قد أغدقت في توزيع الجمال والسحر، ونحن نستطيع أن نحبها على هذا الأساس، تماماً كما نعاملها باحترام بسبب فيضها الذي لا ينقطع، ونشعر أننا جللنا النبل بهذا التأمل ـ وكأن الطبيعة قد هيأت مسرحها البهي وزينته من أجل هذا القصد بالتحديد.

لا نريد أن نقول في هذه الفقرة سوى شيء واحد، وهو أننا حالما نكتشف في الطبيعة قدرة على استحداث نتاجات لا يمكن لنا إدراكها إلا وفق مفهوم عن الأسباب النهائية، نتقدم أكثر ونحكم بأن تلك الأشياء تنتمي إلى نظام من الغايات (إما في ذاتها أو في علاقاتها الغرضية) لا تجعل من الضروري أن

(*) لقد قيل في الجزء الجمالي إننا ننظر إلى الطبيعة بامتنان بقدر ما يكون لدينا رضا متحرر تماماً (غير منحاز) عن صورتها. لأنه في هذا الحكم المجرد للذوق لا اعتبار للغاية التي توجد من اجلها ضروب الجمال الطبيعية، سواء أكانت تبعث فينا المتعة، أو من دون أية علاقة لنا كغايات. على أننا في الحكم الغائي، لا نولي اهتماماً لهذه العلاقة، وحينئذ يمكن اعتبارها **فضلاً من الطبيعة** بأنها عن طريق عرض أشكال جميلة متعددة جداً قد ترتقي بثقافتنا.

نبحث عن مبدأ آخر لإمكانيتها وراء آلية الأسباب التي تعمل عن عمى؛ لأن الفكرة الأولى، بقدر ما يعني الأمر أساسها، تفضي بنا إلى ما وراء العالم المحسوس، وحينئذ لا بد لوحدة المبدأ الذي يتخطى الحس أن تعتبر صالحةً بالطريقة نفسها ليس فقط لبعض أنواع الكائنات الطبيعية بل لكل الطبيعة كنظام.

الفقرة (٦٨)

عن مبدأ الطبيعة كمبدأ داخلي للعلم الطبيعي

إما أن تكون مبادئ علمٍ ما داخلية فيه، وتدعى حينئذ أصيلة (principia domestica) أو هي تقوم على مبادئ لا تجد موضعها إلا خارجه، وتدعى مبادئ دخيلة (peregrina). وتقيم العلوم التي تحتوي على المبادئ الأخيرة مذاهبها على قضايا مساعدة (lemmata)، أي أنها تستعير مفهوماً معيناً، وتستعير معه أساساً للترتيب من علم آخر.

كل علم هو في ذاته نظام؛ ولا يكفي فيه أن نبني فيه وفق مبادئ ثم نمضي في استخدام إجراء تقني، بل يجب أن نعمل فيه معمارياً كبناء مستقل، ولا نعامله باعتباره جناحاً إضافياً أو جزءاً آخر من مبنى غيره، بل ككل في ذاته، بالرغم من أننا نستطيع الانتقال فيما بعد من هذا المبنى إلى ذاك أو العكس.

هكذا إذا نقلنا مفهوم الله إلى سياق العلوم الطبيعية بغية جعل الغرضية في الطبيعة قابلة للشرح، وبالتالي استخدمنا هذه الغرضية بدورها للبرهنة على أن الله موجود، فإن التماسك الداخلي يختفي عن العلمين معاً [أي عن العلم الطبيعي واللاهوت]، وتغلف المغالطة كلاً منهما بعدم اليقين، لأنهما سمحا لحدودهما بأن تتداخل.

والواقع أن تعبير «غاية الطبيعة» يكفي أصلاً لمنع هذا الالتباس فلا يقع خلط بين العلم الطبيعي والمناسبة التي يوفرها للحكم الغائي على موضوعاته مع التأمل في الله، وبالتالي الاشتقاق الغائي لها؛ ويجب ألا نعتبر أمراً خالياً من الأهمية أن يستبدل المرء هذا التعبير بتعبير آخر عن غرض إلهي في نسق

الطبيعة. أو حتى أن يمرر هذا الأخير باعتباره مناسباً أكثر للروح التقية لأنه لا بد أن يصل في النهاية إلى اشتقاق هذه الصور الغرضية في الطبيعة من سلطان العالم الحكيم؛ بل يجب أن نقتصر بحذر وتواضع على التعبير الذي لا يقول إلا بقدر ما نعرفه تماماً، ألا وهو التعبير عن غاية الطبيعة. إذ قبل أن نستخبر عن سبب الطبيعة نفسها، نجد داخل الطبيعة وسياق توليدها نتاجات تولدت وفق القوانين المعروفة للتجربة داخلها، ووفقاً لها يجب أن يحكم العلم الطبيعي على موضوعاته، وبالتالي يبحث داخل ذاته عن سببيتها وفق قاعدة الغايات. من هنا يجب ألا يقفز العلم الطبيعي فوق حدوده ليلتقي في ذاته بمبدأ أصيل لا يمكن أبداً أن توجد أية تجربة تتناسب مع مفهومه، ولا يباح لنا أن نغامر فيه إلا بعد إكمال العلم الطبيعي.

وهكذا فإن الخواص الطبيعية التي يمكن إيضاحها قبلياً ويمكن فهم إمكانيتها من مبادئ عامة دون أية معونة من التجربة، حتى لو كانت مصحوبة بغرضية تقنية، لأنها ضرورية على نحو مطلق، لا يمكن اعتبارها على الإطلاق جزءاً من غائية الطبيعة كمنهج لحل مشكلاتها التي تنتمي إلى الفيزياء. والمماثلات الرياضية والهندسية، وكذلك القوانين الآلية الكلية، مهما بدا توحيد القواعد المستقلة تماماً والمختلفة بوضوح في مبدأ واحد منها غريباً ومثيراً للإعجاب، لا تستطيع الزعم على هذا الأساس أنها أسس غائية للتفسير في الفيزياء؛ وحتى لو كانت تستحق أن تؤخذ في الاعتبار في نظرية عامة عن غرضية الأشياء في الطبيعة، فإنها تظل تنتمي إلى علم آخر، أي الميتافيزيقا، ولن تشكل أي مبدأ داخلي للعلم الطبيعي: أما مع القوانين التجريبية للغايات الطبيعية عند الكائنات المنظمة، فليس فقط من المسموح، بل مما لا يمكن تحاشيه استخدام الطريقة الغائية في الحكم كمبدأ لمذهب الطبيعة فيما يتعلق بفئة خاصة من موضوعاتها.

ولكي تظل الفيزياء داخل حدودها الخاصة بثبات، فإنها تتجرد تماماً عن السؤال عما إذا كانت غايات الطبيعة **مقصودة** أو **غير مقصودة**؛ لأن هذا يعني

التطفل على شأن آخر (هو تحديداً الميتافيزيقا). يكفينا أن هناك موضوعات قابلة للشرح فقط بما يتوافق مع القوانين الطبيعية التي لا نستطيع التفكير بها إلا في ظل فكرة عن الغايات كمبدأ، وهي كذلك **قابلة للمعرفة** داخلياً، بقدر ما يعني الأمر صورتها الداخلية، فقط على هذا النحو. وبغية رفع أدنى شبهة في أننا نريد أن نخلط أسسنا المعرفية بشيء ما لا ينتمي إلى الفيزياء على الإطلاق، وهو تحديداً السبب الغيبي، فإننا في الغائية نتحدث بالتأكيد عن الطبيعة وكأن الغرضية فيها مقصودة، لكننا في الوقت نفسه نعزو هذا القصد للطبيعة، أي للمادة، التي نشير من خلالها (ما دام لا يوجد مجال هنا لإساءة الفهم، لأنه لا يمكن نسبة أي قصد بأي معنى دقيق للكلمة إلى أية مادة لا حياة فيها) إلى أن هذه الكلمة تدل هنا فقط على مبدأ ملكة الحكم التأملية، وليس المحددة، ولذلك فليس المراد منها أن تقدم أي أساس خاص للسببية، بل المراد منها فقط أن تضيف إلى استخدام العقل نوعاً آخر من البحث بالإضافة إلى ما يجري وفق القوانين الآلية، بغية إكمال قصور الأخيرة حتى في البحث التجريبي بجميع القوانين الجزئية للطبيعة. ومن هنا فنحن في الغائية، بقدر ما ترتبط بالفيزياء، نتحدث مصيبين تماماً عن الحكمة والاقتصاد والتروي والإحسان في الطبيعة، دون أن نحولها بالنتيجة إلى كائن عاقل (ما دام ذلك يبدو عبثاً)، ولكن أيضاً دون أن نجرؤ على أن نقيم فوقها كائناً عاقلاً آخر، لأن هذا سيكون جسارة(*)؛ ولم يقصد من هذا الحديث إلا أن يدل على نوع من السببية في الطبيعة، وفق مماثلة مع السببية التي لدينا في الاستخدام التقني للعقل بغية أن نبقي أمام أنظارنا القاعدة التي لا بد من توجيه البحث وفقها في بعض نتاجات الطبيعة.

(*) الكلمة الألمانية (جسارة) كلمة جيدة ذات معنى. وهي تدل على حكم ننسى فيه أن نأخذ بالحسبان مقدار قوانا (على الفهم) التي تبدو متواضعة جداً ولكنها تطلق دعاوى كبرى فتكون جسورة. وكثير من الأحكام التي نريد من خلالها تمجيد الحكمة الإلهية هي من هذا القبيل، ما دمنا نعزو فيها مقاصد لأعمال الخلق والمحافظة التي لا يقصد منها في الواقع إلا أن تضفي الشرف على حكمتنا نحن كمفكرين.

لماذا إذاً لا تشكل الغائية في العادة جزءاً خاصاً من العلم الطبيعي النظري، ولكنها تُصرف بدلاً من ذلك إلى اللاهوت كتمهيد أو معبر؟ يجري ذلك بغية الإبقاء على دراسة آلية الطبيعة محصورة بما نخضعه لملاحظتنا أو تجاربنا، بحيث نستطيع نحن أنفسنا أن ننتجه، كما تنتجه الطبيعة أو في الأقل بطرق شبيهة؛ لأننا لا نفهم فهماً كاملاً إلا ما نستطيع أن نصنعه بأنفسنا ونحققه وفق المفاهيم. بيد أن التنظيم، من حيث هو غاية داخلية للطبيعة، يتجاوز بلا نهاية كل قدرة على تقديم مماثل للفن؛ وبقدر تعلق الأمر بالإجراءات الطبيعية التي تعتبر غرضية خارجياً (كالريح والمطر. . .إلخ)، تستطيع الفيزياء أن تنظر في آليتها على أحسن وجه، لكنها لا تستطيع أن تصور علاقتها بالغايات على الإطلاق، لأن هذه يُفترض أن تكون بالضرورة شرطاً ينتمي إلى سببها، لأن هذه الضرورة في الارتباط تتعلق تماماً بتأليف مفاهيمنا وليس بتشكيل الأشياء.

المبحث الثاني
جدل ملكة الحكم الغائية

الفقرة (٦٩)
ما هي نقيضة ملكة الحكم؟

ليس لدى ملكة الحكم المحددة في ذاتها مبادئ تؤسس مفاهيم الموضوعات. إذ ليس لديها استقلال، لأنها فقط تدرج الأشياء تحت قوانين أو مفاهيم معينة كمبادئ. ولهذا السبب نفسه فهي لا تتعرض لأي خطر من نقيضتها الخاصة ومن صراع مبادئها. وهكذا فملكة الحكم المتعالية، التي تنطوي على شروط الإدراج تحت مقولات، لم تكن في ذاتها مشرعة (nomothetic)، بل كانت تحدد فقط شروط العيان الحسي الذي يمكن تحته لمفهوم معين، بوصفه قانوناً للفهم، أن يُمنح واقعاً (أي تطبيقاً) ـ لا يمكن له فيه أبداً أن يسقط في الانفكاك عن ذاته (على الأقل في مادة المبادئ).

غير أن ملكة الحكم التأملية يجب أن تصنف تحت قانون لم يُعطَ بعد وهو في الحقيقة مجرد مبدأ للتأمل في الموضوعات التي نفتقر موضوعياً تماماً إلى قانون أو مفهوم عن الموضوع يمكن أن يكون كافياً للحالات التي تظهر أمامنا. والآن، ما دام لا يُسمح باستخدام الملكات المعرفية من دون مبادئ، فإن ملكة الحكم التأملية في تلك الحالات يجب أن تقوم بمهمة مبدأ لنفسها، ولكن بما أنها ليست موضوعية، ولا يمكن التسليم بها كأساس كافٍ لمعرفة قصد الموضوع، فإنها يمكن أن تقوم بمهمة مبدأ ذاتي وحسب للاستخدام الغرضي للملكات

المعرفية، وتحديداً للتأمل في نوع واحد من الموضوعات. لذلك حين تهتم ملكة الحكم التأملية بهذه الحالات، تكون لها قواعدها، والحقيقة قواعد ضرورية، من أجل معرفة القوانين الطبيعية في التجربة، بغية الوصول عن طريقها إلى المفاهيم، حتى لو كانت هذه مفاهيم العقل، إذا كانت تحتاج إلى هذه المفاهيم فقط من أجل التوصل إلى معرفة الطبيعة من حيث قوانينها التجريبية. والحال أن بين هذه المسلمات الضرورية لملكة الحكم التأملية يمكن أن يوجد صراع، وبالتالي نقيضة، يتأسس عليها جدل، حينما تمتلك كلٌّ من هاتين المسلمتين المتصارعتين أساسها في طبيعة الملكات المعرفية، ويمكن لهذا الجدل أن يسمى جدلاً طبيعياً ووهماً لا يمكن تحاشيه لا بد أن نتصدى له ونحله في النقد حتى لا يخدعنا.

الفقرة (٧٠)

تمثل هذه النقيضة

بقدر ما يكون للعقل علاقة بالطبيعة، بوصفها مجموع موضوعات الحواس الخارجية، يمكنه أن يقوم جزئياً على أساس قوانين يقررها الفهم نفسه قبلياً على الطبيعة، ويمكن جزئياً مدها إلى ما وراء ما تتوقعه التحديدات التجريبية التي نواجهها في التجربة. ولتطبيق النوع الأول من القوانين، أي القوانين **الكلية** للطبيعة المادية بوجه عام، لا تحتاج ملكة الحكم إلى أي مبدأ خاص للتأمل: لأنها تكون في هذه الحالة محدِّدة، ما دام هناك مبدأ موضوعي أعطاه لها الفهم. أما فيما يخص القوانين الجزئية، التي لا يمكن لنا أن نعرفها إلا من خلال التجربة، فإنها تتفاوت وتتشعب تشعباً كبيراً بحيث إن ملكة الحكم نفسها يجب أن تقوم بمهمة مبدأ حتى لو كان لمجرد أن تبحث في مظاهر الطبيعة وفق قانون، لأننا نحتاج إلى مثل هذا الخيط الهادي إذا كان لدينا أمل في التوصل إلى معرفة تجريبية متواشجة الأواصر وفق انسجام عميق للطبيعة مع القانون، أو حتى لوحدتها وفق قوانين تجريبية. والآن في حالة هذه الوحدة العارضة للقوانين

الجزئية يمكن لملكة الحكم أن تنطلق من مسلمتين في تأملها، من الأولى التي يوفرها لها الفهم وحده قبلياً، ومن الثانية التي تقترحها التجارب الجزئية التي تحمل العقل على اللعب بغية التصرف بالحكم على الطبيعة الجسدية وقوانينها وفق مبدأ خاص. وقد يبدو أن هذين النوعين من المسلمات غير منسجمين مع بعضهما، وبالنتيجة سينشأ جدل يفضي بملكة الحكم إلى الخطأ في مبدأ تأملها.

المسلمة الأولى لملكة الحكم هي **الموضوعة**: لا بد لكل توليد للأشياء المادية وصورها أن يُحكم عليه بأنه ممكن وفق مجرد قوانين آلية.

والمسلمة الثانية هي **نقيض الموضوعة**: بعض نتاجات الطبيعة المادية يمكن الحكم عليها بأنها ممكنة وفق مجرد قوانين آلية (يقتضي الحكم عليها قانوناً للسببية مختلفاً تماماً، وهو تحديداً قانون الأسباب النهائية).

والآن إذا أردنا تحويل هذه المبادئ التنظيمية للبحث في المبادئ التكوينية لإمكانية الموضوعات أنفسها، فإنها ستكون:

القضية: كل توليد للأشياء المادية ممكن وفق مجرد قوانين آلية.

نقيض القضية: بعض التوليد لمثل هذه الأشياء غير ممكن وفق مجرد قوانين آلية.

في هذه الخاصية الأخيرة، كمبادئ موضوعية لملكة الحكم المحددة، قد تتناقض مع بعضها، وبالتالي تكون قضية أو قضيتان زائفتين بالضرورة؛ ولكن حينئذ ستكون هذه نقيضة، وإن لم تكن لملكة الحكم، بل ستكون صراعاً في تشريع العقل. مع ذلك لا يستطيع العقل أن يبرهن على الأول أو الثاني من هذين المبدأين الأساسيين، لأننا لا نستطيع امتلاك مبدأ محدِّد قبلياً لإمكانية الأشياء وفق مجرد قوانين تجريبية للطبيعة.

في المقابل، فإن مسلمتي ملكة الحكم التأملية المذكورتين سابقاً لا تنطويان في الحقيقة على أي تناقض. لأنني إذا قلت إنني يجب أن **أحكم** على إمكانية جميع الوقائع في الطبيعة المادية وبالتالي جميع الصور، بوصفها نتاجاتها، وفق

مجرد قوانين آلية، فأنا لا أقول إنها **تكون ممكنة وفق مثل هذه القوانين** (مع استبعاد أي نوع آخر من السببية)، بل أشير فقط إلى أنني **يجب** أن **أتأمل** دائماً فيها **وفق مبدأ** مجرد لآلية الطبيعة، وبالتالي أبحث في الأخير، بقدر ما أستطيع، لأنه إن لم يُتخذ أساساً للبحث فلا يمكن أن توجد معرفة مناسبة للطبيعة. والآن فإن هذه ليست عقبة أمام المسلمة الثانية للبحث عن مبدأ والتأمل استناداً إليه وهو شيء يختلف تماماً عن التفسير وفق آلية الطبيعة، وهو تحديداً مبدأ الأسباب النهائية، حين تتيح المناسبة، وتحديداً في حالة بعض صور الطبيعة (بل البحث في الطبيعة بأسرها). لأن التأمل وفق المسلمة الأولى لا يزول، بل هو على العكس يقتضي منا أن نتابعه بقدر ما نستطيع؛ ولا ينبغي أن يقال أيضاً إن هذه الصورة لا تكون ممكنة وفق آلية الطبيعة. بل الشيء الذي تؤكده هو أن **العقل الإنساني**، حين يتابع هذا التأمل وعلى هذا النحو، لا يستطيع أبداً أن يكتشف الأساس الأخير لما هو خاص في غاية طبيعية، برغم أنه قد يكون قادراً على اكتشاف معارف أخرى عن القوانين الطبيعية؛ وفي هذه الحالة سيظل من غير المحسوم في الأساس الداخلي للطبيعة نفسها، الذي هو شيء مجهول لدينا، ما إذا كان الارتباط الفيزيائي ـ الآلي والارتباط بالغايات يتداخلان في الأشياء بعينها، في مبدأ واحد؛ قصارى ما نقوله إن عقلنا ليس في وضع يسمح بتوحيدهما في مثل هذا المبدأ، وهكذا فإن ملكة الحكم، بوصفها ملكة حكم تأملية (على أساس ذاتي) وليس بوصفها ملكة حكم محددة (وفق مبدأ موضوعي لإمكانية الأشياء في ذاتها)، تضطر إلى التفكير بمبدأ آخر غير آلية الطبيعة كأساس لإمكانية بعض الصور في الطبيعة.

الفقرة (٧١)

تمهيد لحل النقيضة السابقة

لا نستطيع على الإطلاق أن نبرهن على استحالة توليد نتاجات الطبيعة المنظمة من خلال مجرد آلية الطبيعة، لأنه ما دامت الكثرة اللانهائية لقوانين

الطبيعة الجزئية، التي هي عارضة بالنسبة إلينا، لا تنتظم إلا تجريبياً، فليست لدينا بصيرة بأساسها الداخلي الأولي، وهكذا لا نستطيع التوصل إلى المبدأ الكافي تماماً والداخلي لإمكانية الطبيعة (التي تقع فيما يتخطى الحس) على الإطلاق. ولذلك سواء أكانت القدرة الإنتاجية للطبيعة كافية لما نحكم بأنه مكوَّن أو مؤلَّف وفق فكرة الغايات، وكذلك لما نعتقد أنه يقتضي مجرد نظام آلي للطبيعة، أو كانت الأشياء بوصفها غايات طبيعية أصيلة (كما يجب أن نحكم عليها بالضرورة) يجب أن تقوم في نوع مختلف تماماً من السببية الأصيلة، لا يمكن أبداً احتواؤها في الطبيعة المادية أو في الأساس المعقول، تحديداً، في الفهم المعماري: فإن عقلنا، الذي يتحدد إلى مدى كبير بالنظر إلى مفهوم السببية وهل يجب تخصيصها قبلياً، لا يستطيع أن يقدم أية إجابة مهما يكن نوعها لهذا السؤال. بيد أن من المؤكد الذي لا يشوبه شك، فيما يتعلق بملكتنا المعرفية، أن آلية الطبيعة المجردة لا تستطيع أن توفر أساساً لتفسير توليد الكائنات المنظمة. ولهذا فإنه لمبدأ أساسي صائب تماماً **بالنسبة إلى ملكة الحكم التأملية** عند الارتباط الواضح بين الأشياء وفق أسباب نهائية يجب أن نتصور سببية مختلفة عن الآلية، هي تحديداً سببية سبب العالم (العاقل) التي تتصرف وفق الغايات، مهما بدت هذه السببية مندفعة وغير قابلة للتوضيح **بالنسبة إلى ملكة الحكم المحددة**. في الحالة الأولى، يكون المبدأ مجرد مسلمة لملكة الحكم، يكون فيها مفهوم تلك السببية مجرد فكرة لا نباشر فيها على الإطلاق بالإذعان للواقع، ولكننا نستعمله دليلاً للتأمل، الذي يبقى دائماً منفتحاً على جميع الأسس الآلية للتفسير ولا ينسحب خارج عالم الحس، أما في الحالة الثانية، فيكون المبدأ الأساسي مبدأ موضوعياً، يقرره العقل وتتصدى له ملكة الحكم المحددة، وحينئذ ينسحب إلى ما وراء العالم المحسوس نحو ما هو متعالٍ، وربما انساق إلى الخطأ.

لذلك فإن جميع مظاهر النقيضة بين قواعد هذا النوع من التفسير الذي هو فيزيائي أصيل (آلي) والغائية (التقنية) تكمن في خلط مبدأ أساسي لملكة الحكم

التأملية بمبدأ لملكة الحكم المحدِّدة، وفي خلط استقلال الأولى (التي هي صالحة ذاتياً وحسب لاستعمال عقلنا فيما يتعلق بالقوانين الجزئية للتجربة) بتبعية الثانية، التي ينبغي أن تتآلف مع القوانين التي يعطيها الفهم (سواء أكانت عامة أو جزئية).

الفقرة (٧٢)

في مختلف الأنظمة التي تعنى بغرضية الطبيعة

ما من أحد يشك في صواب المبدأ الأساسي بأن الحكم ينبغي أن يمر على بعض الأشياء في الطبيعة (الكائنات المنظمة) وإمكانيتها وفق مفهوم الأسباب النهائية، إذا كنا نرغب فقط في خيط هاد يعلمنا كيف نتعرف على تكوينها من خلال الملاحظة دون الارتفاع إلى مستوى البحث في أصلها الأول. وهكذا يمكن أن يقتصر السؤال على ما إذا كان هذا المبدأ الأساسي صالحاً ذاتياً وحسب، أي مجرد مسلمة لملكة الحكم عندنا، أم هو مبدأ موضوعي للطبيعة، استناداً له، بالإضافة إلى آليتها (أي وفق مجرد قوانين للحركة)، ينضم إليه نوع مختلف من السببية، هو تحديداً سببية الأسباب النهائية، وتحتها تبرز تلك القوانين (المتعلقة بالقوى المحركة) فقط كأسباب وسيطة.

نستطيع أن نترك هذا السؤال أو هذه المشكلة غير محسومة وغير محلولة من الناحية التأملية؛ لأننا إذا رضينا بالتأمل في حدود مجرد المعرفة الطبيعية، فإن لدينا ما يكفينا في هذه المسلمات لدراسة الطبيعة وسبر أغوار أسرارها الخفية، بقدر ما تبلغ القوى الإنسانية. ولذلك لا بد أن يكون هاجساً مسبقاً من عقلنا، أو تلميحاً كأنما أعطته لنا الطبيعة، أننا لا نستطيع بأية حال من خلال مفهوم الأسباب النهائية أن نخطو خارج الطبيعة أو حتى أن نربطها بأعلى نقطة في سلسلة الأسباب إذا كان علينا التخلي عن البحث في الطبيعة (وإن كنا لم نبعد كثيراً في هذا الاتجاه)، أو في الأقل نضعها جانباً مؤقتاً، ونحاول في البداية اكتشاف إلى أين يفضي ذلك الغريب في العلم الطبيعي، أعني تحديداً مفهوم الغايات الطبيعية.

ولكن هنا إذا توخينا الدقة لا بد أن تفضي تلك المسلمة التي لم تُحل سابقا إلى ميدان واسع من المشكلات الخلافية. فهل يبرهن ارتباط الغايات في الطبيعة على نوع خاص من السببية فيها؟ أو إذا اعتبر في ذاته ووفق مبادئ موضوعية، أفلا يتطابق مع آلية الطبيعة ويعتمد على الأساس بعينه؟ فقط حين يختفي هذا الأساس في كثير من النتاجات الطبيعية على عمق لا يطاله بحثنا، فإننا نحاول أن نعزوه للطبيعة عن طريق المماثلة مع مبدأ ذاتي، هو تحديداً مبدأ الفن، أي السببية وفق الأفكار، وهي حيلة تفلح أيضاً في كثير من الحالات، لكنها تبدو مضللة في بعضها الآخر، بيد أنها على أية حال لا تسوغ لنا أن نقدم للعلم الطبيعي عملية ذات نوع خاص متميزة عن السببية وفق مجرد قوانين آلية للطبيعة. ونحن نعطي اسم «تقنية» لهذا الإجراء (السببية) في الطبيعة بسبب المشابهة مع الغايات التي نجدها في نتاجاتها، ونقسم التقنيات إلى تقنية **مقصودة** (technica intentionalis) وتقنية **غير مقصودة** (technica naturalis). تعني الأولى أن القدرة الإنتاجية للطبيعة وفق أسباب نهائية يجب أن تعتبر نوعاً خاصاً من السببية؛ وتعني الثانية أنها في قرارها تتماهى تماماً مع آلية الطبيعة، وأن التطابق العارض مع مفاهيمنا عن الفن وقواعده يجب تأويله باعتباره مجرد شرط ذاتي للحكم على الطبيعة، ولا يجوز تأويله على نحو زائف كنوع خاص من التوليد الطبيعي.

إذا تحدثنا الآن عن أنظمة لتفسير الطبيعة مع النظر إلى الأسباب النهائية، فلا بد أن ينتبه المرء إلى أنها يفند بعضها بعضاً على نحو دوغمائي (عقائدي)، أي بخصوص المبادئ الموضوعية لإمكانية الأشياء، ما إذا كانت من خلال أسباب فاعلة على نحو مقصود أو على نحو غير مقصود، ولكن ليس بخصوص المسلمات الذاتية لمجرد الحكم على أسباب مثل هذه النتاجات الغرضية ـ وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن أن تتحد المبادئ **المتباينة** مع بعضها، بخلاف الحالة الأولى حيث تلغي المبادئ **المتقابلة المتناقضة** بعضها بعضاً ولا يمكنها أن تتعايش معاً.

والأنظمة المتعلقة بتقنية الطبيعة، أي بقدرتها الإنتاجية وفق قاعدة الغايات هي على ضربين: أنظمة **مثالية** الغايات الطبيعية وأنظمة **واقعية** الغايات الطبيعية. والأولى هي التأكيد على أن كل غرضية في الطبيعة هي **مقصودة**، والثانية هي أن بعض الغرضية في الطبيعة (في الكائنات المنظمة) هي **مقصودة**، وهو ما يمكن أن نستخلص منه أيضاً كفرضية النتيجة القائلة بأن تقنية الطبيعة هي أيضاً مقصودة، أي غاية، من حيث علاقة جميع نتاجاتها الأخرى بكل الطبيعة.

(١) أن **مثالية** الغرضية (وأقصد بها دائماً هنا الغرضية الموضوعية) إما أن تكون غرضية **المصادفة** أو غرضية **الحتمية** لتحديد الطبيعة في الصورة الغرضية لنتاجاتها. يهتم المبدأ الأول بعلاقة المادة بالأساس الفيزيائي لصورتها، وهو تحديداً قوانين الحركة؛ ويهتم الثاني بالأساس **ما فوق المادي** (hyperphysical) للمادة وكل الطبيعة. ونظام **المصادفة**، الذي يُعزى إلى أبيقور أو ديمقريطس، إذا ما أُخذ بالمعنى الحرفي، هو من اللامعقولية بحيث لا يحتاج منا إلى أن نتوقف عنده؛ وفي المقابل، فإن نظام الحتمية (الذي نسب إلى إسبينوزا، وإن كانت جميع المظاهر تدل على أنه أقدم)، والذي يرجع إلى شيء ما يتخطى الحس، ولهذا السبب لا ترقى إليه بصيرتنا، هو أمر ليس من السهل تفنيده، ما دام مفهومه عن الكائن الأصيل ليس بمعقول على الإطلاق. ومن الواضح تماماً أن ارتباط الغايات في العالم يجب أن يُفترض بوصفه غير مقصود (لأنه مستمد من كائن أصيل، وليس من فهمه، وبالتالي ليس من أي قصد يأتي من ناحيته، بل من ضرورة طبيعته ووحدة العالم التي تنبع منها)، ومن هنا فإن حتمية الغرضية هي في الوقت نفسه مثاليتها.

(٢) أن واقعية غرضية الطبيعة أيضاً إما أن تكون فيزيائية أو ما فوق مادية. تضع الأولى الغايات في الطبيعة، عن طريق مماثلة لملكة تتصرف وفق قصد، على **حياة المادة** (فيها وأيضاً من خلال مبدأ داخلي يمثل روح العالم) وتسمى

بالحيوية. وتستمدها الثانية من الأساس الأصيل لكل العالم، بوصفه كائناً عاقلا مبدعاً عن قصد (حياً في الأصل)، وتسمى **بالتأليهية** (*).

الفقرة (٧٣)

ما من نظام من الأنظمة المذكورة ينجز ما يزعمه

ما الذي تريده كل هذه الأنظمة؟ تريد أن تفسر أحكامنا الغائية عن الطبيعة، لكنها تمضي للعمل بطريقة بحيث إن بعضها ينكر حقيقة هذه الأحكام، وهكذا تعلن أنها مثالية الطبيعة (ممثلة بوصفها فناً)، بينما تعترف أنظمة أخرى بأنها حقيقة، وتعد بكشف إمكانية الطبيعة وفق فكرة الأسباب النهائية.

(١) صحيح أن الأنظمة التي تدافع عن مثالية الأسباب النهائية في الطبيعة تضفي، من ناحية، على مبدأها سببيةً وفق قوانين الحركة (التي توجد من خلالها الأشياء الطبيعية غرضياً)، لكنها تنكر عليها القصدية، أي أنها تنكر أن تتحدد الطبيعة قصدياً بإنتاجها الغرضي، أو بعبارة أخرى، أن الغاية هي السبب. وهذا هو نوع تفسير أبيقور، الذي يتم فيه إنكار الاختلاف بين تقنية الطبيعة والآلية المجردة إنكاراً تاماً، ويدعى أن المصادفة العمياء لا تفسر فقط تجاوب النتاجات المتولدة مع مفاهيمنا عن الغايات، وبالتالي التقنية، بل تفسر أيضاً تحديد أسباب هذا التوليد وفق قوانين الحركة، وبالتالي آليتها، وهكذا لا يتم تفسير شيء، حتى ولا الوهم في أحكامنا الغائية، ومن هنا لا يتم توضيح المثالية المزعومة فيها على الإطلاق.

(*) هكذا نرى أنه في أكثر الأمور تأملاً للعقل الخالص جربت المدارس الفلسفية في العادة كل الحلول الممكنة لسؤال معين حول التأكيدات الدوغماتية. هكذا من أجل غرضية الطبيعة تم تجريب إما **مادة لا حياة فيها**، أو **إله لا حياة فيه**، وكذلك **مادة حية** أو **إله حي**. ولم يبق لنا، إذا اقتضت الحال، إلا أن نتخلى عن جميع هذه التأكيدات الموضوعية لفحص حكمنا نقدياً، من حيث علاقته بملكتنا المعرفية وحسب، بغية أن نوفر لها صلاحية غير دوغماتية بل كافية لمسلمة تصلح لاستخدام يطمأن إليه العقل.

من ناحية أخرى، يريد إسبينوزا أن يستغني عن كل البحث عن أساس لإمكانية غايات الطبيعة ويستمد هذه الفكرة عن الواقع بأسره بالسماح لها لا بوصفها نتاجات لكائن أصيل، بل بوصفها أعراضاً كامنة فيه، وهو لا يعزو لهذا الكائن، بوصفه أساس تلك الأشياء الطبيعية، سببية فيما يتعلق بها، بل مجرد ملازمة، (واستناداً إلى الضرورة غير المشروطة لذلك الكائن، بالإضافة إلى جميع الأشياء الطبيعية كأعراض كامنة فيه)، يحفظ للصور الطبيعية وحدة الأساس، وهو الأمر المطلوب لكل غرضية، لكنه في الوقت نفسه يرفع عرضيتها، التي لا يمكن من دونها التفكير بوحدة الغرض، وهذا ما يرفع كل ما هو قصدي، تماماً كما يرفع كل فهم من الأساس الأصيل للأشياء الطبيعية.

على أن الإسبينوزية لا تحقق ما تريده. فهي تريد توفير أساس لتفسير ارتباط الغايات (الذي لا تنكره) في أشياء الطبيعة، وتسمي فقط وحدة الموضوع التي تكمن فيها جميعاً. لكن حتى لو سلمنا بوجود هذا النوع من كائنات العالم، لبقي أن الوحدة الوجودية (الأنطولوجية) ليست هي وحدة الغايات مباشرة، وهي لا تجعل من هذه الأخيرة مفهومة. لأن الأخيرة هي نوع خاص جداً من الأولى، لا تصدر على الإطلاق من ارتباط الأشياء (كائنات العالم) في موضوع واحد (الكائن الأصيل)، بل هي تتضمن باستمرار علاقة بسبب له فهم؛ وحتى لو وحدنا جميع هذه الأشياء في موضوع بسيط، فإن هذا لا يكشف علاقة بغاية ما لم ندركها، أولاً، بوصفها نتائج داخلية لجوهر ما، كسبب، وثانياً، ندرك الأخير كسبب من خلال فهمه. من دون هذه الشروط الصورية تكون كل وحدة مجرد ضرورة طبيعية، وتكون ضرورة عمياء، إذا ما عزونا الأشياء التي نتصور أن بعضها خارجي لبعض. أما إذا سمينا الغرضية في الطبيعة ما يسميه المدرسيون بالكمال المتعالي للأشياء (من حيث ماهيتها الخاصة) وفق ما يجب أن ينطوي فيه كل شيء في ذاته على أي شيء ضروري لجعله شيئاً واحداً بالذات، فليس هذا سوى تلاعب طفولي بالألفاظ بدلاً من المفاهيم. لأن جميع الأشياء يجب أن تُفهم بوصفها غايات، وهكذا إذا كان وجود شيء

ووجود غاية أمراً واحداً بعينه، إذاً فلا يوجد في الأساس شيء يستحق أن يصور بأنه غاية.

يتضح من هذا أن إسبينوزا بإرجاعه مفهوم الغرضية في الطبيعة إلى الشعور بأنفسنا في كائن واحد يضم كل شيء (لكنه في الوقت نفسه بسيط)، وبحثه عن تلك الصورة في وحدة هذا الكائن فقط، لا بد أنه لم يقصد تأكيد الواقعية، بل مجرد المثالية في الطبيعة؛ غير أنه لم يستطع إنجاز حتى هذه، لأن مجرد تمثل وحدة الأساس لا يستطيع أبداً حتى إنتاج فكرة غرضية غير مقصودة.

(٢) يعتقد أولئك الذين يريدون ليس فقط تأكيد واقعية الغايات الطبيعية بل تفسيرها أيضاً أنهم قادرون على فهم نوع خاص من السببية، هو تحديداً الأسباب التي تؤثر قصدياً، على الأقل بقدر ما يعني الأمر إمكانيتها، وإلا فإنهم لا يستطيعون الدخول في محاولة تفسيرها. لأنه حتى أكثر الفرضيات جرأة لا يمكن أن تباح إلا إذا تأكدت إمكانية ما يفترض أن يكون الأساس الذي تقوم عليه، فيجب أن نكون قادرين على إثبات الواقعية الموضوعية لمفهومه.

غير أن إمكانية المادة الحية أمر لا يمكن التفكير فيه؛ فمفهومها ينطوي على تناقض، لأن انعدام الحياة (inertia) يشكل الخاصية الجوهرية للمادة، ولا يمكن استخدام إمكانية المادة المفعمة بالحياة والطبيعة بأسرها منظوراً إليها كحيوان إلا إذا تكشفت لنا (من أجل افتراض الغرضية في الطبيعة برمتها) في التجربة، في تنظيم الطبيعة على نطاق صغير، لكن إمكانيتها لا يمكن على الإطلاق أن تُفهم قبلياً. إذاً لا بد من وجود دور في التفسير إذا أردنا استمداد غرضية الطبيعة في الكائنات المنظمة من حياة المادة، ولسنا نعرف هذه الحياة إلا في الكائنات المنظمة، وهكذا لا نستطيع أن نكوِّن أي مفهوم عن إمكانيتها من دون تجربة لها. وبالتالي لا تنجز الحيوية ما تعد به.

وأخيراً فإن **التأليهية** عاجزة أيضاً عن أكثر من التأسيس الدوغماتي لإمكانية الغايات الطبيعية مفتاحاً للغائية، برغم أنها من بين جميع أسس تفسيرها لكونها

تنطوي على فائدة في أنها عن طريق الفهم الذي تعزوه للكائن الأصيل تستطيع أن تخلص غرضية الطبيعة من المثالية وتقدم سببية قصدية لتوليدها.

لكننا في البداية يجب أن نبرهن على نحو مقنع لملكة الحكم المحددة استحالة وحدة الغاية في المادة الناتجة عن مجرد آلية، قبل أن يباح لنا وضع أساسها وراء الطبيعة بطريقة محددة. على أن كل ما نستطيع أن نقوله هو أنه عند تشكيل ملكاتنا المعرفية وتثبيت حدودها (التي لا نستطيع عن طريقها فهم الأساس الداخلي الأولي حتى لهذه الآلية) يجب ألا نبحث أبداً عن مبدأ للعلاقات الغرضية المحددة في المادة؛ بل لا تبقى أمامنا من طريقة أخرى للحكم على توليد نتاجاتها بوصفها غايات طبيعية إلا من خلال فهم أعلى بوصفه سبب العالم. غير أن هذا ليس سوى أساس لملكة الحكم التأملية، وليس لملكة الحكم المحددة، وهو لا يستطيع أن يسوغ على الإطلاق أي إثبات موضوعي.

الفقرة (٧٤)

سبب استحالة المعالجة الدوغماتية لمفهوم تقنية الطبيعة يكمن في استغلاق الغاية الطبيعية

نهتم بمفهوم ما اهتماماً دوغماتياً (حتى لو افترض أنه مشروط تجريبياً)، إذا تأملنا فيه بوصفه متضمناً تحت مفهوم آخر للموضوع، الذي يشكل مبدأ للعقل، ونحدده وفقه. لكننا نهتم به نقدياً فقط إذا تأملنا فيه من حيث علاقته بملكاتنا المعرفية وحسب، وبالتالي من حيث العلاقة بالشروط الذاتية للتفكير فيه، دون أن نقطع بأي شيء فيما يتعلق بموضوعه. وبالتالي فإن المعالجة الدوغماتية لمفهوم ما هو ما هو قانوني لملكة الحكم المحدده، والمعالجة النقدية هي القانوني لملكة الحكم التأملية.

والآن فإن مفهوم شيء بوصفه غاية طبيعية هو المفهوم الذي يدرج الطبيعة تحت سببية لا يمكن إدراكها إلا من خلال العقل، بغية الحكم وفق هذا المبدأ

على ما يعطيه الموضوع في التجربة. ولكن بغية أن نستخدمه دوغماتياً من أجل ملكة الحكم المحددة، يجب أولاً أن نكون متأكدين من الواقع الموضوعي لهذا المفهوم، لأننا من دونه لا نستطيع إدراج أي شيء طبيعي تحته. ولا شك أن مفهوم الشيء بوصفه غاية طبيعية هو مفهوم مشروط تجريبياً، أي أنه مفهوم لا يكون ممكناً إلا تحت شروط معينة تعطى في التجربة، أما ما يتجرد عن التجربة فليس بمفهوم، فالمفهوم هو ما لا يكون ممكناً إلا وفق مبدأ للعقل في الحكم على الموضوع. وهكذا فإن واقعيته الموضوعية (أي إمكانية موضوع ما وفق مبدأ) لا يمكن الإحاطة بها ولا تأسيسها دوغماتياً وفق مثل هذا المبدأ، ونحن لا نعرف ما إذا كان مجرد مفهوم عقلاني وفارغ موضوعياً (conceptus ratiocinans) أم هو مفهوم للعقل يؤسس المعرفة ويؤكده العقل (conceptus ratiocinatus). وهكذا لا يمكن أن يُعامَل دوغماتياً من أجل ملكة الحكم المحددة، أي أنه لا يستحيل فقط أن نقطع ما إذا كانت الأشياء الطبيعية تعتبر غايات طبيعية تقتضي لإنتاجها وجود سببية من نوع خاص جداً (أي السببية وفق المقاصد) أم لا، بل إن هذا السؤال نفسه لا يمكن حتى طرحه، لأن الواقع الموضوعي لمفهوم الغاية الطبيعية أمر لا يمكن تفسيره عن طريق العقل على الإطلاق (أي أنه ليس مكوناً لملكة الحكم المحددة، بل مجرد منظم لملكة الحكم التأملية).

يتضح كون هذا المفهوم غير قابل للتفسير من حقيقة أنه بوصفه مفهوماً عن نتاج طبيعي ينطوي على ضرورة طبيعية ولكن في الوقت نفسه على عرضية لصورة الموضوع (فيما يتعلق بقوانين الطبيعة المجردة) في شيء واحد بعينه كغاية؛ وبالنتيجة، إن لم يوجد تناقض هنا، لا بد أن ينطوي على أساس لإمكانية هذا الشيء في الطبيعة نفسها وفي الوقت نفسه أساس لإمكانية الطبيعة نفسها وعلاقتها بشيء لا يكون طبيعة يمكن التعرف عليها تجريبياً (ما يتخطى الحس) وهكذا فهو غير قابل للمعرفة بالنسبة إلينا على الإطلاق، لكي يُحكم عليه بأنه نوع آخر من السببية غير سببية آلية الطبيعة، إذا أريد تحديد إمكانيته. وهكذا ما دام مفهوم

الشيء بوصفه غاية طبيعية متعالياً بالنسبة إلى ملكة الحكم المحددة، إذا تأملنا الموضوع عن طريق العقل (برغم أنه قد يكون محايثاً لملكة الحكم التأملية فيما يتعلق بموضوعات التجربة)، وبالتالي لا يمكن توفير واقع موضوعي له بالنسبة إلى الأحكام المحددة، وهكذا يمكننا أن نستوعب كيف أن جميع الأنظمة التي يمكن للمرء أن يهيأها للمعالجة الدوغماتية لمفهوم الغايات الطبيعية والطبيعة ككل وقد جمعتهما معاً الأسباب النهائية لا تستطيع أن تحسم بأمر سواء أكان بالإثبات الموضوعي أو بالنفي الموضوعي؛ إذ لو تم إدراج الأشياء تحت مفهوم احتمالي وحسب، فإن المحمولات التركيبية لذلك المفهوم (كأن تكون هنا الغاية الطبيعية التي ندركها للتوليد مقصودة أو غير مقصودة) لا بد أن تقدم النوع نفسه من الأحكام (الاحتمالية) عن الموضوع، سواء أكانت مثبتة أو منفية، ما دمنا لا نعرف هل نحن نحكم على شيء معين أو على لاشيء. ولا شك أن مفهوم السببية من خلال غايات (الفن) له واقع موضوعي، وكذلك للسببية وفق آلية الطبيعة. غير أن مفهوم السببية في الطبيعة وفق قاعدة الغايات، بل حتى مفهوم كائن لا يمكن أن يُعطى لنا في التجربة على الإطلاق، أعني الكائن الذي يشكل الأساس الأصيل للطبيعة، يمكن التفكير به بالطبع من دون تناقض، لكنه لا يصلح لأي تحديد دوغماتي، إذ ما دام لا يمكن استمداده من التجربة، وليس بمطلوب لإمكانية التجربة، فإن واقعه الموضوعي لا يمكن أن يؤكده شيء أبداً. وحتى لو حدث هذا، كيف أستطيع أن أعدَّ الأشياء التي يفترض حتماً أن تكون نتاجات فن إلهي بين نتاجات الطبيعة، التي أوجب عجزها عن إنتاج مثل هذه الأشياء وفق قوانينها بالذات اللجوء إلى سبب متميز عنها؟

الفقرة (٧٥)

مفهوم غرضية الطبيعة الموضوعية مبدأ نقدي للعقل من أجل ملكة الحكم التأملية

القول بأن توليد بعض الأشياء في الطبيعة أو حتى الطبيعة ككل لا يمكن إلا من خلال سبب يتحدد بفعل يتوافق مع المقاصد شيء يختلف تماماً عن القول

إنه **بسبب التكوين الخاص لملكاتي المعرفية لا أستطيع** أن أحكم على إمكانية تلك الأشياء وتوليدها إلا من خلال التفكير بسبب لكي تتوافق هذه الأشياء مع مقاصد، وبالتالي التفكير بكائن يبدع الأشياء بطريقة مماثلة لسببية فهم أو عقل. في الحالة الأولى أُحدد شيئاً ما عن الموضوع، وأنا ملزم بأن أوضح الواقع الموضوعي لمفهوم مفترض؛ وفي الحالة الثانية يقتصر العقل على تحديد استعمال ملكاتي المعرفية وفق سمتها الخاصة والشروط الجوهرية لمداها وحدودها. وهكذا فالمبدأ الأول هو مبدأ أساسي موضوعي من أجل ملكة الحكم المحددة، أما الثاني فهو مبدأ أساسي ذاتي فقط من أجل ملكة الحكم التأملية، وبالتالي مسلمة يمليها العقل عليها.

والواقع أننا مضطرون على نحو لا فكاك منه إلى أن نعزو مفهوم القصد للطبيعة إذا أردنا أن نبحث فيها، وإن كان ذلك يقتصر على نتاجاتها المنظمة فقط، عن طريق الملاحظة المستمرة؛ وهكذا فإن هذا المفهوم هو مسلمة ضرورية على نحو مطلق لاستعمال عقلنا في التجربة. ومن الواضح أننا ما إن نتبنى مثل هذا الدليل الهادي لدراسة الطبيعة ونجد أنه يمكن الاعتماد عليه حتى نضطر في الأقل إلى محاولة تطبيق مسلمة ملكة الحكم هذه على الطبيعة بأسرها، ما دمنا عن طريقها قد تمكنا من اكتشاف قوانين متعددة للطبيعة، تبقى من دونها، بسبب محدودية معرفتنا بالآلية الداخلية لها، خفية عنا. أما فيما يتعلق بالاستعمال الثاني لمسلمة ملكة الحكم هذه فإنه مفيد بالتأكيد، لكنه ليس بضروري لازم، لأن الطبيعة ككل ليست معطاة لنا كشيء منظم (بالمعنى الدقيق السابق للكلمة). وفي المقابل، فإن مسلمة ملكة الحكم التأملية هذه أمر جوهري لنتاجات الطبيعة التي يجب الحكم عليها باعتبارها مكونة قصدياً فقط بهذه الطريقة وليس تلك، بغية الحصول على معرفة تجريبية بتشكيلها الداخلي؛ إذ حتى الفكرة عنها كأشياء منظمة تستحيل من دون إقران فكرة الإنتاج أو التوليد بقصد معين.

والآن فإن مفهوم شيء نمتثل وجوده أو صورته باعتباره ممكناً في ظل شروط الانضواء تحت غاية ما هو أمر لا ينفصل عن مفهوم عرضيته (وفق القوانين الطبيعية). ومن هنا تشكل الأشياء الطبيعية التي نجد أنها لا تكون ممكنة إلا كغايات أفضل برهان على عرضية العالم ككل، وهي الأساس الوحيد للبرهان الذي يصلح لكل من الفهم المشترك وكذلك للفلاسفة الذين يعتقدون بتوقف هذه الأشياء وأصلها معاً على كائن عاقل يوجد خارج العالم (بسبب تلك الصورة الغرضية)؛ وبالتالي لا تستطيع الغائية أن تجد الجواب الشافي عن أسئلتها إلا في اللاهوت.

لكن ما الذي تبرهن عليه أكمل غائية في الغاية؟ هل تبرهن على وجود كائن عاقل؟ كلا؛ إنها لا تبرهن على أكثر من أننا بسبب تكوين ملكاتنا المعرفية، وبالتالي ارتباط التجربة بمبادئ عليا للعقل، لا نستطيع أن نكوّن أي مفهوم على الإطلاق عن إمكانية مثل هذا العالم إلا بتصور سبب أعلى **يتصرف قصدياً**. إذاً موضوعياً، لا نستطيع أن نسلم بقضية أن هناك كائناً عاقلاً أصيلاً، بل نستطيع أن نقيمه ذاتياً فقط من أجل استخدام ملكة حكمنا عند تأملها في الغايات في الطبيعة، التي لا يمكن تصورها وفق أي مبدأ آخر سوى السببية القصدية لسبب أعلى.

إذا أردنا أن نقيم القضية السابقة على أسس غائية دوغماتياً، إذاً فسنقع في كنف مصاعب لن نحرر أنفسنا منها. لأنه حينئذ سيبتني على هذه القضية استنتاج بأن الكائنات المنظمة في العالم لا تكون ممكنة إلا من خلال سبب يتصرف قصدياً. وحينئذ لا نستطيع تحاشي التأكيد القائل إنه لأننا نستطيع متابعة هذه الأشياء في ترابطها السببي فقط في ضوء فكرة عن الغايات، ولا نتعرف عليها إلا وفق اتساقها مع القانون، لذلك فنحن يسوغ لنا اعتبار هذا الشرط شرطاً ضرورياً لكل كائن مفكر وعارف، وبالتالي فهو شرط يلتصق بالموضوع وليس فقط بالذات. بيد أننا لا نستطيع بلوغ مثل هذا التأكيد. إذ ما دمنا لا

نلاحظ فعلاً الغايات في الطبيعة بوصفها مقصودة، بل فقط **نضيف** هذا المفهوم كدليل هادٍ من أجل ملكة الحكم عند التأمل في نتاجات الطبيعة، فهي ليست معطاة لنا من خلال الموضوع. بل إنه من المستحيل لنا أن نبرر قبلياً افتراض واقعية موضوعية لمثل هذا المفهوم. وهكذا فإن ما يبقى هو قضية تعتمد اعتماداً مطلقاً على شروط ذاتية فقط، هي تحديداً شروط ملكة الحكم التأملية التي تتناغم مع ملكاتنا المعرفية، ولو عبرنا عن هذه القضية تعبيراً دوغماتياً باعتبارها صالحة موضوعياً لقلنا: «إن الإله موجود»: أما بالنسبة إلينا نحن البشر فينحصر ما يباح لنا في الصيغة المحدودة: لا نستطيع أن نتصور ونحيط بالغرضية التي يجب أن نتخذها أساساً حتى لمعرفتنا بالإمكانية الداخلية لكثير من الأشياء في الطبيعة إلا بتمثلها وتمثل العالم ككل بوصفه نتاجاً لسبب عاقل [أي إله](*).

والآن إذا كانت هذه القضية، التي تقوم على أساس مسلمة ضرورية لا غنى عنها لملكة حكمنا، تكفي تماماً لأي استعمال تأملي وكذلك عملي لعقلنا في كل ناحية إنسانية، فإنني أود أن أعرف ما الذي فقدناه بعجزنا عن البرهنة أنها تصح أيضاً على الكائنات العليا، على أسس موضوعية خالصة (تتجاوز مع الأسف ملكاتنا)؟ إذ من المؤكد تماماً أننا لن نستطيع أن نعرف ـ ناهيك عن أن نفسر ـ الكائنات المنظمة وإمكانيتها الداخلية وفق مجرد مبادئ آلية للطبيعة؛ بل نجرؤ على القول بيقين مماثل إن من غير المعقول للبشر حتى أن يحاولوا مجرد محاولة أو يأملوا بظهور «نيوتن» آخر في المستقبل يستطيع أن يحيط فهماً بتوليد أعواد من العشب وفق قوانين طبيعية لم ينظمها قصد ما؛ بل يجب أن ننكر هذه المعرفة على البشر إنكاراً مطلقاً. ولكن حينئذ كيف يحق لنا أن نحكم، إذا ما نفذنا إلى المبدأ الذي تخصص به الطبيعة القوانين الطبيعية المعروفة لنا، أنه لا يكمن فيها مخفياً (في مجرد آليتها) أساس كافٍ لإمكانية الكائنات المنظمة دون افتراض قصد في توليده؟ أليس من الجسارة القطع بذلك؟ إذ كيف يتاح لنا أن

(*) من الطبعة الثانية.

نعرف؟ والاحتمالات هنا لا قيمة لها حيث يكون الرهان على أحكام العقل الخالص. وهكذا لا يمكننا إصدار أي حكم موضوعي على الإطلاق، لا إثباتاً ولا نفياً، حول القضية القائلة بأن هناك كائناً يتصرف عن قصد بوصفه سبباً للعالم (وبالتالي بوصفه المسؤول عنه) على أساس ما نسميه عن حق بالغايات الطبيعية؛ الشيء الوحيد الأكيد، إذا كان علينا أن نحكم وفق ما أعطي لنا لنفهمه من خلال طبيعتنا (أي وفق شروط عقلنا وحدوده)، هو أننا لا نستطيع أن نقيم إمكانية هذه الغايات الطبيعية على أي شيء سوى كائن عاقل ـ وهو وحده ما يتسق مع مسلمات ملكة الحكم التأملية عندنا، وبالتالي فهو أساس ذاتي، لكنه يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالجنس البشري.

الفقرة (٧٦)

ملاحظة

لا يرد هذا التأمل، الذي يستحق بالتأكيد الاستفاضة فيه بالتفصيل في الفلسفة المتعالية، إلا وروداً عابراً هنا، من باب الإيضاح (وليس من باب البرهنة على ما استكشفناه هنا).

فالعقل هو ملكة للمبادئ، وهو يرتقي في أعلى مطالبه حتى يبلغ اللامشروط، أما الفهم، في المقابل، فيقف في خدمته دائماً تحت شرط معين، لا بدَّ أن يُعطى. على أنه من دون مفاهيم الفهم، التي لا بد أن تُعطى لها واقعية موضوعية، لا يستطيع العقل أن يحكم موضوعياً (تركيبياً) على الإطلاق، وهو لا ينطوي في ذاته، من حيث هو عقل نظري، على أية مبادئ تكوينية مطلقاً، بل فقط على مبادئ تنظيمية. وسرعان ما نعلم أنه حيث لا يستطيع الفهم أن يتدفق، يتعالى العقل ويكشف عن نفسه في أفكار مؤسسة تأسيساً جيداً (كمبادئ تنظيمية) ولكن ليس في مفاهيم صحيحة موضوعياً؛ على أن الفهم، الذي لا يستطيع أن يساير العقل، لكنه يظل ضرورياً لصحة الموضوعات، يقصر صحة أفكار العقل تلك على الذات وحسب، وإن كانت تبقى صحيحة كلياً على

جميع أفراد هذا النوع، أي أن الفهم يحصر صحة هذه الأفكار بشرطٍ أنه وفق طبيعة ملكاتنا المعرفية (الإنسانية)، أو وفق المفهوم الذي **نستطيع أن نشكله عن** قدرة كائن عاقل نهائي، على العموم، لا يمكن أو لا يجب التفكير بطريقة سواه؛ على الرغم من أن هذا لا يعني أن أساس مثل هذا الحكم يكمن في الموضوع. وسنقدم فيما يأتي بعض الأمثلة، التي هي بالتأكيد في غاية الأهمية وكذلك يصعب جداً فرضها على القارئ باعتبارها قضايا مبرهناً عليها، لكنها تظل تعطيه مادة يفكر بها وقد تنفعه في إيضاح ما نعنى ببيانه هنا.

من الضروري على نحو مطلق للفهم الإنساني أن يميز بين إمكانية الأشياء وفعليتها. ويكمن السبب في هذا في الذات وطبيعة ملكاتها المعرفية. إذ لو لم يوجد عنصران متغايران تماماً مطلوبان لفاعلية هذه الملكات، وهما الفهم للمفاهيم والعيان الحسي للموضوعات المقابلة لها، لما وجد مثل هذا التمييز (بين الممكن والفعلي). وهذا يعني أنه لو كان فهمنا عيانياً، لما كانت هناك موضوعات سوى ما هو فعلي. ولكانت المفاهيم (التي تنتمي إلى إمكانية موضوع ما وحسب) والعيانات الحسية (التي تعطينا فقط شيئاً ما، دون أن تتيح لنا التعرف عليه كموضوع) ستختفي معاً. والحال أن تمييزنا كله بين ما هو مجرد الممكن والفعلي يستند إلى حقيقة أن الأول يدل فقط على وضع تمثل شيء فيما يتعلق بمفهومنا، وبشكل عام بملكة التفكير عندنا، بينما يدل الثاني على وضع الشيء في ذاته (بمعزل عن هذا المفهوم). وهكذا فالتمييز بين الأشياء الممكنة والأشياء الفعلية هو تمييز يصح ذاتياً فقط بالنسبة إلى الفهم الإنساني، ما دمنا نستطيع دائماً أن نمثلك شيئاً ما في أفكارنا وإن لم يوجد، أو نمثل على شيء ما بوصفه معطى برغم أننا لا نملك أي مفهوم عنه. ولذلك فالقضايا التي تقترح أن الأشياء يجوز أن تكون ممكنة دون أن تكون فعلية، وبالتالي لا يمكن استخلاص الفعلية من الإمكان، تصح تماماً على العقل الإنساني، ولكنها لا تبرهن على أن هذا التمييز يكمن في الأشياء ذاتها. ولأنه لا يمكن استخلاص الثانية من الأولى، فإن كون هذه القضايا تصح بالتأكيد على

الموضوعات بقدر ما تهتم ملكتنا المعرفية، من حيث هي مشروطة حسياً، بموضوعات هذه الحواس، لكنها لا تصح على الموضوعات بوجه عام، أمر يتضح من مطلب العقل الذي لا يتوقف عن افتراض نوع من الأشياء (هو الأساس الأصلي) باعتباره موجوداً بالضرورة وجوداً مطلقاً، ولا يمكن فيه التمييز بين الإمكانية والفعلية على الإطلاق، ولا يمتلك فهمنا عن فكرته أي مفهوم مطلقاً، أي أنه لا يستطيع أن يجد طريقة لتمثل هذا الشيء وكيفية وجوده. إذ لو كان الفهم يفكر فيه (بمعنى أنه يفكر فيه كما سيكون)، إذاً فسيتم تمثله بوصفه ممكناً وحسب، ولو كان الفهم واعياً به بوصفه معطى في العيان، إذاً فهو فعلي دون أن يتمكن الفهم من تصور إمكانيته. وهكذا فمفهوم كائن ضروري مطلقاً هو فكرة لا غنى للعقل عنها، ولكنه مفهوم احتمالي لا يستطيع الفهم الإنساني بلوغه. لكنه يظل صحيحاً من أجل استخدام ملكاتنا المعرفية وفق تكوينها الخاص، وبالتالي ليس من أجل الموضوعات أو من أجل أي كائن عارف؛ لأنني لا أستطيع أن أفترض أن التفكير والعيان في مثل هذا الكائن، وبالتالي الإمكانية والفعلية في الأشياء، هما شرطان مختلفان لممارسة ملكاته المعرفية. وقد يقول فهمٌ لا يخالطه مثل هذا التمييز: كل الموضوعات التي أعرفها موجودة، أي توجد، وإمكانية بعضها مما لم توجد بعد (أي المصادفة إذا كانت قد وجدت، أو الضرورة التي ينبغي تمييزها عن تلك)، لن تدخل في تمثل مثل هذا الكائن على الإطلاق. لكن ما يجعل من الصعب على فهمنا أن يعامل مفاهيمه هنا كما يفعل العقل هو أنه عنده، كفهم إنساني، يكون أمراً متعالياً (أي يستحيل على الشروط الذاتية لمعرفته) ما يتخذه العقل مبدأ ينتمي إلى الموضوع. والحال أنه هنا تكون هذه القاعدة صحيحة دائماً، وهي أن جميع الموضوعات التي تتخطى معرفتها ملكة الفهم نفكر فيها نحن وفق الشروط الذاتية لممارسة تلك الملكة التي تلازم بالضرورة طبيعتنا (الإنسانية)؛ وإذا لم تكن الأحكام التي تُطلق على هذا النحو مبادئ تكوينية محددة لكيفية تكوين الموضوع (ولا بديل سوى ذلك فيما يتعلق بالمفاهيم المتعالية)، فإنها

ستظل مبادئ تنظيمية، كامنة وأكيدة في استعمالها وتلاؤمها عند وجهة النظر الإنسانية.

وكما أن العقل عند التأمل النظري في الطبيعة لا بد أن يفترض فكرة ضرورية غير مشروطة لأساسه الأولي الأصلي، فإنه يفترض عند التأمل فيما هو عملي أيضاً سببية غير مشروطة عنده (من حيث الطبيعة)، أي حرية، لأنه يعي إلزامها الأخلاقي. والآن ما دامت الضرورة الموضوعية للفعل، كالواجب، تقابل الضرورة التي يمتلكها الحدث لو كان قائماً على أساس الطبيعة وليس على أساس الحرية (أي في سببية العقل)، فيمكن اعتبار الفعل الذي هو ضروري أخلاقياً ضرورة مطلقة حدثاً عارضاً من الناحية الفيزيائية (أي أن ما يجب أن يحدث بالضرورة غالباً ما لا يحدث)، ومن الواضح أنه لا يعتمد إلا على التكوين الذاتي لملكتنا العملية كونُ القوانين الأخلاقية يجب تمثلها كأوامر ملزمة، وكون الأفعال التي تتسق معها واجبات، وكون العقل يعبر عن هذه الضرورة لا في «يوجد» (أو «الوجود»)، بل في «يجب» (أو «الوجوب»): وليست هذه هي الحالة التي يُنظر فيها إلى العقل بلا حساسية (بوصفها شرطاً ذاتياً لتطبيقه على موضوعات الطبيعة)، بقدر ما يتعلق الأمر بسببيته، وبالتالي بوصفه سبباً في عالم معقول، يتجاوب تماماً مع القانون الأخلاقي، حيث لا يوجد تمييز بين ما يجب فعله وما يتم فعله حقاً، بين القانون العملي حول ما هو ممكن من خلالنا والقانون النظري حول ما هو فعلي من خلالنا. والآن، وبالرغم من أن العالم المعقول، الذي يكون كل شيء فيه فعلياً لمجرد أنه (كشيء جيد) ممكن، وحتى الحرية باعتبارها الشرط الصوري له، هو مفهوم متعالٍ بالنسبة إلينا، وهو ما لا يتيسر لأي مبدأ تكويني لتحديد الموضوع وواقعيته الموضوعية، مع ذلك، فإنه يظل بما يتوافق مع تكوين طبيعتنا (الحسية إلى حد ما) قادراً على خدمة مبدأ **تنظيمي** كلي لأنفسنا ولكل الكائنات العاقلة التي لها اتصال بعالم الحس، ما دمنا نستطيع تمثله وفق تكوين عقلنا وملكتنا، ولا يحدد هذا المبدأ تحديداً موضوعياً تكوين الحرية، بوصفها صورة للسببية،

لكنه يجعل من قوانين الأفعال وفق تلك الفكرة أوامر ملزمة لكل شخص، بما لا يقل صحة عما لو كان يحددها.

وعلى هذا الغرار، قد نسلم في الحالة المطروحة أمامنا، أننا لن نجد تمييزاً بين الآلية الطبيعية وتقنية الطبيعة، أي ارتباطاً لها بالغايات، لو لم يكن فهمنا من النوع الذي يجب أن يمضي من الكلي إلى الجزئي، وهكذا يمكن لملكة الحكم أن لا تتعرف على أية غرضية في الجزئي، وبالتالي لا تطلق أية أحكام محدِّدة، من دون أن تمتلك قانوناً كلياً تستطيع أن تدرج الجزئي تحته. والآن فإن الجزئي، بما هو كذلك، ينطوي على شيء ما عرضي فيما يتعلق بالكلي، في حين أن العقل يتطلب الوحدة والانسجام والقانونية في تأليف قوانين الطبيعة الجزئية (وهذه القانونية للعرضي هي ما يسمى بالغرضية)، واشتقاق القوانين الجزئية من الكلية قبلياً، بقدر ما يتعلق الأمر بالعنصر العرضي فيها، أمر مستحيل من خلال تحديد مفهوم الموضوع، وهكذا فإن مفهوم غرضية الطبيعة في نتاجاتها هو مفهوم ضروري بالنسبة إلى ملكة الحكم الإنسانية فيما يتعلق بالطبيعة، لكنه لا علاقة له بتحديد الموضوعات في ذاتها، وبالتالي فإن وجود مبدأ ذاتي للعقل عند ملكة الحكم من حيث هو تنظيمي (وليس تكوينياً) أمر لا يقل صحة بالضرورة بالنسبة إلى **ملكة الحكم الإنسانية** عما لو كان مبدأ موضوعياً.

الفقرة (٧٧)

حول السمة الخاصة للفهم الإنساني التي يكون عن طريقها مفهوم الغاية الطبيعية ممكناً بالنسبة إلينا

لقد استخلصنا في الملاحظة السابقة الخواص التي تميز ملكة الحكم عندنا (حتى العليا منها) التي يسهل أن ننساق فيها إلى نقلها إلى الأشياء نفسها كمحمولات موضوعية؛ غير أنها تُعنى بأفكار لا يمكن أن تُعطى لها موضوعات مناسبة في التجربة، ولذلك فهي لا تنفع إلا كمبادئ تنظيمية عند تعقب التجربة.

ويصح الشيء نفسه على مفهوم الغاية الطبيعية، الذي يعنى بسبب إمكانية مثل هذا المحمول، وهو السبب الذي يكمن في الفكرة وحسب، غير أن النتيجة التي تقابلها (أي النتاج) تظل تعطى في الطبيعة، ويبدو أن مفهوم سببية الطبيعة، باعتبارها تتصرف وفق الغايات، يجعل من فكرة الغاية الطبيعية مبدأ تكوينياً للطبيعة؛ وفي هذا تختلف عن جميع الأفكار الأخرى.

على أن هذا الاختلاف يكمن في حقيقة أن الفكرة المعنية ليست مبدأ عقلياً للفهم، بل لملكة الحكم، وبالتالي فهي مجرد تطبيق من الفهم بشكل عام على موضوعات ممكنة للتجربة، حيث لا يمكن للحكم أن يكون محدِّداً، بل تأملياً فقط، وبالتالي حيث يعطى الموضوع في التجربة دون ريب، لكنه لا يمكن أن **يُحكم عليه تحديدياً** (ناهيك عن الحكم المناسب تماماً) وفق الفكرة، ولكن يمكن التأمل فيه وحسب.

هنا تنبثق سمة خاصة لفهمنا (الإنساني) فيما يتعلق بملكة الحكم عند تأملها في الأشياء في الطبيعة. ولكن إذا صحَّ هذا الأمر، فإنه يجب أن يكون قائماً على أساس فكرة فهمٍ ممكنٍ لا على فهم إنسانيٍّ (ومثلما كان علينا في «نقد العقل الخالص» أن نضع نصب أعيننا عياناً آخر ممكناً إذا كان علينا أن نعتبر عياننا نوعاً خاصاً، تبدو له بالذات الموضوعات كمجرد ظواهر)، وهكذا يمكننا القول إن بعض نتاجات الطبيعة بقدر ما يتعلق الأمر بإمكانيتها، يجب اعتبارها من قبلنا، وقد أُضفي عليها التكوين الخاص لفهمنا، غاياتٍ مقصودةً ومولدةً، دون أن يقتضي ذلك وجود سبب جزئي فعلاً له تمثل غاية كأساس محدد لها، ونحن لا ننكر أن فهماً آخر (أعلى) من الفهم الإنساني قد يكون قادراً على العثور على أساس لإمكانية نتاجات الطبيعة هذه حتى في آلية الطبيعة، أي في ارتباط سببي لا يفترض أن يكون الفهم حصراً سبباً له.

وهكذا فإن ما نعنى به هنا هو علاقة فهمنا بملكة الحكم، أي أننا يجب أن نبحث عن عرضية معينة في تكوين فهمنا يمكننا أن نشير إليها بوصفها السمة الخاصة التي تميزه عن أنواع الفهم الأخرى الممكنة.

توجد هذه العرضية على نحو طبيعي كاف في الجزئي، الذي تدرجه ملكة الفهم تحت الكلي لمفاهيم الفهم؛ وإذ لا يتحدد الجزئي في فهمنا (الإنساني) من خلال الكلي، فإنه لأمر عرضي أن تتفق أشياء مختلفة بطرق كثيرة في سمات مشتركة يمكن تقديمها أمام إدراكنا. ففهمنا هو ملكة للمفاهيم، أي فهم استدلالي، يجب أن يكون عرضياً عنده بالطبع إلى أي نوع أو أية كيفية تنتمي الجزئيات التي يتم تقديمها له في الطبيعة لتندرج تحت مفاهيمها. ولكن ما دام العيان ينتمي أيضاً إلى المعرفة، وما دامت ملكة تلقائية كاملة للعيان يمكن أن تكون ملكة معرفية متميزة ومستقلة تماماً عن الحساسية، وبالتالي عن الفهم بأوسع معاني الكلمة، فإننا نستطيع أيضاً تصور فهم عياني (سلبياً، أي فقط بوصفه غير استدلالي)، لا يمضي من الكلي إلى الجزئي وبالتالي إلى الفردي (من خلال المفاهيم)، ولا تتم معه مواجهة عرضية توافق الطبيعة في نتاجاتها بما يتفق مع قوانين جزئية للفهم، تجعل من العسير جداً علينا أن نرد كثرة هذه القوانين إلى وحدة معرفة ـ وهي وظيفة لا يمكن لفهمنا أن يحققها إلا من خلال تجاوب سمات طبيعية، وهو تجاوب عرضي تماماً، مع ملكة المفاهيم لدينا، لكن فهماً عيانياً في غنى عنه تماماً.

يمتاز فهمنا إذاً بهذه الخصوصية بالنسبة إلى ملكة الحكم، وهي أنه في المعرفة لا يتحدد الجزئي عن طريقه بالكلي، ولذلك لا يُستَمدُّ الجزئي من الكلي وحده؛ بل إن الجزئي في كثرة الطبيعة يجب أن يتوافق مع الكلي (من خلال المفاهيم والقوانين)، حتى يتمكن من أن يندرج تحته، ويجب أن يكون هذا التوافق في ظل هذه الظروف عرضياً تماماً ومن دون أي مبدأ محدد بالنسبة إلى ملكة الحكم.

ولكي نتمكن في الأقل من تصور إمكانية مثل هذا التوافق للأشياء في الطبيعة مع ملكة الحكم (وهو التوافق الذي نمتثله بوصفه عرضياً، وبالتالي لا يكون ممكناً إلا من خلال غاية تُبتغى فيه)، يجب أن نتصور في الوقت نفسه فهماً

آخر، نستطيع في ضوء العلاقة به، وبمعزل عن أية غاية تُعزى له، أن نمتثل ذلك التوافق للقوانين الطبيعية مع ملكة الحكم لدينا، الذي لا يتصوره فهمنا إلا بوساطة الغايات، بوصفه أمراً **ضرورياً**.

والحقيقة أن فهمنا يمتاز بخاصية أنه في معرفته، كمعرفة سبب نتاجٍ ما، لا بد أن يمضي من **الكلي التحليلي** (للمفاهيم) إلى الجزئي (للعيانِ التجريبي المعطى)، الذي لا يحدد فيه شيئاً فيما يتعلق بالكثرة في هذا الأخير، لكنه يجب أن يتوقع هذا التحديد لملكة الحكم من إدراج العيان التجريبي (حين يكون الموضوع نتاجاً للطبيعة) تحت المفهوم. والآن فإننا نستطيع أيضاً أن نتصور فهماً يمضي، ما دام ليس باستدلالي مثل فهمنا بل هو عياني، من **الكلي تركيبياً** (لعيان كلٍّ بما هو كذلك) إلى الجزئي، أي من الكل إلى الأجزاء، ولذلك لن تكون هنا من **عرضية** فيه وفي تمثله للكل، عند تأليف الأجزاء، بغية جعل صورة محددة للكل أمراً ممكناً، وهو ما يحتاجه فهمنا، الذي يجب أن يتقدم من الأجزاء، كأسس متصورة كلياً، نحو الصور الممكنة المختلفة، كنتائج، التي يمكن إدراجها تحته. وفق تكوين فهمنا، يُعتبر الكل الواقعي للطبيعة نتيجة فقط للقوى المحركة المتزامنة للأجزاء. ولنفترض أننا لا نريد تمثل إمكانية الكل بالاعتماد على الأجزاء، مثلما هو مناسب لفهمنا الاستدلالي، بل تابعنا نموذج الفهم (الأولي) العياني، وأردنا تمثل إمكانية الأجزاء (بقدر تعلق الأمر بكل من تكوينها وتأليفها) باعتبارها تعتمد على الكل، إذاً فإن هذا، بسبب السمة الخاصة بفهمنا نفسها، لن يفضي إلى أن ينطوي الكل على أساس لإمكانية ارتباط الأجزاء (وهو ما يشكل تناقضاً في النوع الاستدلالي من المعرفة)، بل من خلال تمثل كلٍّ ينطوي على أساس لإمكانية صورته وعلى ارتباط الأجزاء الذي ينتمي له. ولكن ما دام الكل في هذه الحالة سيكون نتيجة (نتاجاً) يُعتبر تمثله السببَ في إمكانيته، لكن نتاج سبب يكون أساسه المحدد مجرد تمثل للنتيجة يُسمى غايةً، فسيستتبع ذلك أننا بسبب التكوين الخاص بفهمنا نمتثل نتاجات الطبيعة بوصفها ممكنة فقط وفق نوع آخر من السببية غير

سببية القوانين الطبيعية للمادة، وتحديداً فقط وفق سببية الغايات والأسباب النهائية، ومن هنا فلا علاقة لهذا المبدأ بإمكانية الأشياء أنفسها (حتى لو اعتبرناها ظواهر) وفق نمط إنتاجها، بل له علاقة فقط بالحكم عليها الذي يكون ممكناً عند فهمنا. وهنا نرى لماذا نكون بعيدين في العلم الطبيعي عن الرضا بتفسير نتاجات الطبيعة بالسببية وفق الغايات، ما دام المطلوب منا في هذه الأخيرة أن نحكم على توليد الطبيعة بما يتناسب مع ملكتنا للحكم عليها، أي ملكة الحكم التأملية، وليس وفق الأشياء ذاتها بما يناسب ملكة الحكم المحددة. زد على ذلك أنه ليس من الضروري على الإطلاق لنا هنا أن نبرهن على أن عقلاً نموذجياً أصلياً (intellectus archetypus) كهذا ممكن، بل فقط على أننا ننساق إلى فكرة عنه ـ وهذا ما لا ينطوي على أي تناقض ـ بحسب مقابلة مع فهمنا الاستدلالي، الذي يعتمد الصور (intellectus ectypus) وعرضية مثل هذا التكوين.

والآن إذا تأملنا في كلٍّ ماديٍّ، وفق صورته، بوصفه نتاجاً للأجزاء وقواها وقدرتها على الانسجام مع بعضها (بما في ذلك أجزاء مواد أخرى تضيفها إلى نفسها)، فإننا نمتثل لأنفسنا نوعاً آلياً من التوليد. ولكن لا يتبلور بهذه الطريقة مفهوم عن كل بوصفه غاية، تفترض إمكانيته الداخلية باستمرار وجود فكرة عن كلٍّ يعتمد عليه كلٌّ من تكوين الأجزاء ونمط فعلها، على ما ينبغي أن نمتثله كجسم منظم. ولكن لا يستتبع ذلك، كما رأينا سابقاً، أن التوليد الآلي لمثل هذا الجسم أمر مستحيل؛ لأن قول هذا يعني القول إن من المستحيل (المتناقض) **لأي فهم** أن يمتثل لنفسه مثل هذه الوحدة في ارتباط الكثرة، دون فكرة عن كون الوحدة نفسها هي في الوقت نفسه سببها المولِّد، أي دون إنتاج مقصود. لكن هذا سيصح بالفعل إذا ساغ لنا النظر إلى الأشياء المادية باعتبارها أشياء في ذاتها. فحينئذ تكون الوحدة التي تشكل أساس إمكانية التشكيلات الطبيعية مجرد وحدة مكان، لكن المكان لا يشكل أساساً واقعياً للنتاجات، بل هو مجرد شرط صوري لها؛ برغم أنه ينطوي على وجه شبه مع الأساس

الواقعي الذي نبحث فيه وهو حقيقة أن أي جزء فيه لا يمكن أن يتحدد إلا في علاقته بالكل (وهكذا يكون تمثله أساس إمكانية الأجزاء). ولكن ما دام يمكن في الأقل النظر إلى العالم المادي بوصفه مجرد مظهر، وتصور وجود شيء ما كشيء في ذاته (لا يكون مظهراً) كأساس له، ويقترن بهذا الشيء عيان معقول مقابل له (حتى لو لم يكن عياننا نحن)، فحينئذ يكون هناك أساس واقعي يتخطى الحس للطبيعة، برغم أنه غير قابل للمعرفة من جهتنا، ننتمي له نحن أنفسنا، ويمكن فيه النظر إلى ما هو ضروري فيه كموضوع للحواس وفق قوانين آلية، في حين أن التوافق والوحدة في القوانين الجزئية والصور المقابلة، التي يجب أن نحكم عليها في ضوء القوانين الآلية بأنها عرضية، يمكن في الوقت نفسه اعتبارهما فيه موضوعاً للعقل (والحقيقة الطبيعة كلها كنظام) وفق قوانين غائية، وهكذا يُحكم على العالم المادي وفق نوعين من المبادئ، دون أن يستبعد النمط الغائي للتفسير النمط الآلي للتفسير، وكأنهما نمطان يناقض كلٌّ منهما الآخر.

من هنا نستطيع أن نفهم ما كان يسهل علينا فرضه ولكن يصعب تأكيده والبرهنة عليه بيقين، وهو تحديداً أن مبدأ الاشتقاق الآلي للنتاجات الغرضية للطبيعة ينسجم تماماً مع المبدأ الغائي، لكنه لا يتيح لنا أن نستغني عنه؛ ولا شك أننا نستطيع أن نجرب كل القوانين المعروفة والتي ينبغي اكتشافها عن التوليد الآلي في شيء يجب أن نحكم عليه بوصفه غاية للطبيعة، بل حتى أن نأمل في المضي إلى أبعد من ذلك؛ ولكن دون إلغاء اللجوء إلى أساس توليد متميز لإمكانية مثل هذا النتاج، وهو تحديداً السببية من خلال الغايات؛ ولا يمكن مطلقاً لعقل إنساني (أو حتى أي عقل متناهٍ شبيه بعقلنا في نوعيته، مهما تكن قدرته على تخطيه في الدرجة) أن يأمل حتى بفهم ورقة من العشب من مجرد أسباب آلية. لأنه إذا كان الارتباط الغائي للأسباب والنتائج أمراً لا غنى عنه تماماً بالنسبة إلى إمكانية مثل هذا الموضوع عند ملكة الحكم، بل حتى لدراسته بهداية التجربة؛ وإذا كانت الموضوعات الخارجية، كمظاهر، لم يُعثر لها على أساس كافٍ يرتبط بأسباب، فإنه لا بد من البحث عن هذا، الذي

يكمن في الطبيعة أيضاً، في أساسها الذي يتخطى الحس، الذي ننقطع عنه بكل بصيرة ممكنة: وحينئذ يكون من المستحيل مطلقاً بالنسبة إلينا أن نستمد من الطبيعة نفسها أي أسس تفسيرية للارتباطات الغرضية، ووفق تكوين الملكة المعرفية الإنسانية من الضروري البحث عن أسمى أساس لمثل هذه الارتباطات في فهم أصلي كسبب للعالم.

الفقرة (٧٨)

في توحيد مبدأ الآلية الكلية للمادة مع المبدأ الغائي في تقنية الطبيعة

من بالغ الضرورة للعقل ألا يسمح لآلية الطبيعة في نتاجاتها أن تغيب عن النظر، وألا يتم التغاضي عن تفسيراتها؛ لأنه من دون هذه الآلية لا يمكن بلوغ أية بصيرة حول طبيعة الأشياء. وعلى فرض الإقرار لنا بأن مهندساً أسمى قد خلق مباشرة صور الطبيعة كما وجدت منذ البدء، أو أنه حدد لتلك الصور في مساق الطبيعة أن تشكل نفسها باستمرار وفق النموذج نفسه، فإن معرفتنا بالطبيعة لن ترقى قيد أنملة، لأننا لا نعرف نمط فعل ذلك الكائن والأفكار التي يجب أن تنطوي على مبادئ إمكانية الكائنات الطبيعية على الإطلاق، ونحن لا نستطيع أن نفسر الطبيعة من ذلك الكائن وكأنها نازلة من الأعلى (قبلياً). لكن إذا انطلقنا لتفسير صور الأشياء في التجربة صاعدين من الأسفل (بعدياً)، ونرجع منها إلى سبب فاعل وفق الغايات لأننا نعتقد أننا نجد الغرضية في تلك الصور، إذاً فسيكون تفسيرنا تحصيل حاصل على نحو كامل، وسنخدع العقل بالكلمات، دعك من كون العقل حين نفرط في هذا النوع من التفسير، حيث لا تستطيع معرفة الطبيعة مجاراتنا، سيقع في حبائل الحماسة الشعرية، التي يسعى العقل بالذات إلى تحاشي الوقوع فيها.

من ناحية أخرى، فإنه لمسلمة ضرورية للعقل أيضاً ألا يتخطى مبدأ الغايات في نتاجات الطبيعة، لأنه وإن كان هذا المبدأ لا يجعل من الطريقة التي تشكلت

بها هذه النتاجات أكثر معقولية، فإنه يظل مبدأ استكشافياً للبحث في القوانين الجزئية للطبيعة، حتى على فرض أننا لم نرغب في الاستفادة منه لتفسير الطبيعة نفسها، ما دامت الطبيعة تكشف في الظاهر عن وحدة قصدية للغرض، نظل دائماً نسميها غاية طبيعية مجردة، أي أننا لا نبحث عن أساس لإمكانيتها وراء الطبيعة. ولكن ما دام هذا السؤال عن الطبيعة يظل مطروحاً في النهاية، فإنه من الضروري أيضاً تصور نوع جزئي من السببية له لا يوجد، كما هو الحال في آلية الأسباب الطبيعية، في الطبيعة نفسها، إذ فضلاً عن تقبل الصور المتنوعة والمختلفة التي تتقبلها المادة وفق تلك الآلية يظل يجب أن تضاف تلقائية سبب (لا يمكن أن يكون مادة) لا يمكن أن يعطى من دونها أساس لتلك الصور. ولا شك أن على العقل، قبل أن يتخذ هذه الخطوة، أن يتقدم بحذر، وألا يحاول تفسير كل تقنية للطبيعة، أي قدرتها الإنتاجية التي تكشف عن غرضية الصورة أمام إدراكنا المجرد (كما في حالة الأجسام المنتظمة)، بوصفها غائية، بل يجب أن يُنظر إلى هذه الصور دائماً باعتبارها مجرد ممكنة آلياً؛ غير أن استبعاد المبدأ الغائي تماماً، والتشبث بمجرد الآلية حتى حين تكون الغرضية، عند البحث العقلي لإمكانية الصور الطبيعية عن طريق أسبابها، تكشف عن نفسها على نحو جلي كعلاقة بنوع آخر من السببية، أمرٌ لا بد أن يجعل العقل هائماً في بيداء الأوهام عن القدرات الطبيعية التي لا يمكن تصورها، تماماً كما أن نمط التفسير الغائي الذي لا يحسب حساب آليات الطبيعة وحده يحوله إلى مجرد حماسة.

ولا يمكن لهذين المبدأين أن يتحدا في شيء واحد بعينه في الطبيعة كمبدأين أساسيين لتفسير (استنباط) أحدهما من الآخر، أي كمبدأين دوغماتيين وتكوينيين للتبصر في الطبيعة عند ملكة الحكم المحددة. إذا افترضت، على سبيل المثال، أن يرقة يمكن اعتبارها نتاج الآلية نفسها للمادة (أي تكويناً جديداً تبدعه لنفسها حين تتحرر عناصرها بفعل التعفن)، فأنا لا أستطيع اشتقاق النتاج بعينه من المادة بعينها كسببية تتصرف وفق الغايات. وبالعكس، إذا افترضت أن النتاج بعينه هو غاية طبيعية، فأنا لا أستطيع أن آخذ بالحسبان نمط التوليد الآلي

لها وأعتبره مبدأ تكوينياً للحكم على إمكانيتها، وهكذا أوحد بين المبدأين. لأن أحد هذين النوعين من التفسير يستبعد الآخر، حتى لو افترضنا أن أسس إمكانية كليهما تقوم موضوعياً على أحدهما، وأننا لا نعيره اهتماماً. لذلك يجب أن يوضع المبدأ الذي يجعل بالإمكان تساوقهما عند الحكم على الطبيعة وفقهما في مكان ما يقع خارج كليهما (وبالتالي خارج التمثل التجريبي الممكن للطبيعة)، لكنه يظل ينطوي على أساس لهما معاً، أي فيما يتخطى الحس، وينبغي ربط كل من هذين النوعين من التفسير به. والحال أننا ما دمنا لا نمتلك مفهوماً عن هذا إلا المفهوم غير المحدد عن الأساس الذي يجعل بالإمكان الحكم على الطبيعة وفق قوانين تجريبية، فإنه يستتبع ذلك أن توحيد هذين المبدأين لا يمكن أن يقوم على أساس **التفسير** (أو التوضيح) لإمكانية نتاج وفق قوانين معطاة لملكة الحكم المحددة، بل فقط على أساس **إضاءة بالأمثلة** (أو عرض) لهذا عند ملكة الحكم التأملية. لأن التفسير يعني الاشتقاق من مبدأ، لا بد أن نعرفه معرفة متميزة وأن نكون قادرين على تقديمه. ولا شك أن مبدأ آلية الطبيعة ومبدأ سببيتها وفق الغايات في نتاج واحد بعينه للطبيعة لا بد أن يلتحما في مبدأ أعلى واحد ويصدرا عنه على نحو مشترك، لأنهما من دونه لن يساير أيٌّ منهما الآخر عند التأمل في الطبيعة. ولكن إذا كان هذا المبدأ المشترك من الناحية الموضوعية، الذي يسوغ أيضاً اشتراك قواعد البحث الطبيعي التي تعتمد عليه، مبدأً تمكن الإشارة إليه ولا يمكن أبداً معرفته معرفة محددة وتقديمه على نحو متميز للاستعمال في الحالات الفعلية، فحينئذ لا يمكن استمداد تفسير من مثل هذا المبدأ، أي لا يمكن اشتقاق متميز ومحدد لإمكانية نتاج طبيعي وفق هذين المبدأين المتباينين. والحال فإن المبدأ المشترك للاشتقاق الآلي من ناحية والاشتقاق الغائي من ناحية أخرى هو **ما يتخطى الحس**، الذي يجب أن نؤسس عليه الطبيعة كظاهرة. لكننا من زاوية نظرية، لا نستطيع أن نكوِّن أدنى مفهوم إثباتي محدد عن هذا. وهكذا فإن الكيفية التي تشكل الطبيعة (وفق قوانينها الجزئية) وفقه، كمبدأ، مبدأً لنا تمكن معرفته قدر الإمكان وفق مبدأ التوليد من

الأساب الفيزيائية وكذلك من الأسباب النهائية، أمرٌ لا يمكن تفسيره مطلقاً؛ ولو حصل أن قدمت موضوعات الطبيعة أنفسها إمكانية لا نستطيع تصورها وفق مبدأ الآلية (التي تزعم الارتباط دائماً بكائن طبيعي) دون اللجوء إلى مبادئ غائية، فحينئذ نستطيع فقط أن نفترض أن نبحث واثقين في قوانين الطبيعة (بقدر ما يمكن التعرف على إمكانية نتاجها من مبدأ أو آخر من مبادئ فهمنا) وفق كلٍّ من هذين المبدأين، دون أن نلتفت إلى الصراع الظاهر بين هذين المبدأين في الحكم على هذا النتاج؛ إذ تم في الأقل ضمان الإمكانية بأنه يمكن اجتماع كليهما موضوعياً في مبدأ واحد، ما داما يهتمان بظواهر تفترض وجود أساس يتخطى الحس.

إذاً فالآلية وكذلك التقنية الغائية (المقصودة) للطبيعة، فيما يتعلق بالنتاج نفسه وإمكانيته، قد تقف تحت مبدأ مشترك أسمى بالنسبة إلى قوانين الطبيعة الجزئية، ولكن ما دام هذا المبدأ **متعالياً**، فنحن لا نستطيع، بسبب محدودية فهمنا، أن نجمع بين المبدأين ونوحدهما في **تفسير** نتاج واحد للطبيعة بعينه حتى لو كانت الإمكانية الداخلية لهذا النتاج **معقولة** فقط من خلال سببية وفق الغايات (كما في حالة المادة المنظمة). وهكذا نبقى مع مبدأ الغائية الأساسي المذكور، فبسبب تكوين الفهم الإنساني، لا يمكن إلا افتراض الأسباب الفاعلة قصدياً لإمكانية الكائنات المنظمة في الطبيعة، ولا يمكن لمجرد آلية الطبيعة أن تكون كافية على الإطلاق لتفسير هذه النتاجات فيها، لكننا لا نقطع بشيء فيما يتعلق بإمكانية هذه الأشياء نفسها عن طريق هذا المبدأ الأساسي.

وما دامت هذه مسلمة فقط لملكة الحكم التأملية، وليست لملكة الحكم المحددة، وبالتالي صحيحة فقط ذاتيا بالنسبة إلينا، لا موضوعياً لإمكانية هذا النوع من الأشياء نفسها (حيث يمكن لكلا النوعين من التوليد أن يلتحما في أساس واحد بعينه)؛ وأيضاً، ما دام لا يمكن مطلقاً الحكم من دون مفهوم آلية الطبيعة بالإضافة إلى نوع التوليد المتصور غائياً على مثل هذا التوليد بأنه نتاج للطبيعة، فإن المسلمة المذكورة تفضي إلى ضرورة توحيد المبدأين عند الحكم

على الأشياء كغايات طبيعية، ولكن ليس ابتغاء وضع إحداهما كلاً أو جزءاً مكان الأخرى. لأنه في مكان ما لا يمكن تصوره (في الأقل عندنا) ممكناً إلا وفق قصد ما لا يمكن افتراض أية آلية؛ ومكان ما يمكن معرفته بوصفه ضرورياً وفق آلية لا يمكن افتراض العرضية، التي تفترض وجود غاية تكون أساساً محدداً لها، بل يمكن فقط لإحداهما (الآلية) أن تخضع للأخرى (التقنية القصدية)، وهذا ما يحصل أصلاً وفق المبدأ المتعالي لغرضية الطبيعة.

فحيث يتم التفكير بالغايات كأسس لإمكانية بعض الأشياء، لا بد لنا أن نفترض وسيلة لا يتطلب قانون اشتغالها **لذاتها** افتراض غاية، وهكذا يمكن أن يكون قانوناً آلياً ويظل سبباً خاضعاً لنتائج قصدية. وهكذا حين نفترض، في النتاجات العضوية للطبيعة، وأيضاً حين يدفعنا عددها اللانهائي، أن القصدية في تأليف الأسباب الطبيعية وفق قوانين جزئية (في الأقل كفرضية مسموح بها) هي أيضاً **المبدأ الكلي** لملكة الحكم التأملية أمام الطبيعة بأسرها (أو العالم)، فإننا يمكن أن نتصور ترابطاً كبيراً بل حتى كلياً بين القوانين الآلية والقوانين الغائية في نتاجات الطبيعة، دون أن نخلط مبادئ الحكم عليها بعضها ببعض، أو أن نضع بعضها مكان الآخر، ففي حكم غائي على المادة، حتى لو تم الحكم على الصورة التي تفترضها بأنها ممكنة فقط وفق قصد ما، فإن طبيعتها وفق قوانين آلية تظل خاضعة أيضاً كوسيلة لتلك الغاية الممتثلة؛ وعلى غرار ذلك، ما دام أساس هذا التساوق يكمن فيما ليس بالأول ولا الثاني (أي ليس بالآلية ولا الارتباط بغاية) بل هو الأساس الذي يتخطى الحس للطبيعة، وهو ما لا نعرف عنه شيئاً، فإن هاتين الطريقتين في تمثل إمكانية مثل هذه الموضوعات لا يجب أن يجمع بينهما العقل (الإنساني) في طريقة واحدة، بل إننا لا نستطيع أن نحكم عليهما بأكثر من كونهما ترابطاً للأسباب النهائية يقوم على أساس فهم أسمى، لا يلغي النوع الغائي من التفسير ولا يجرده من شيء.

والآن ما دام مقدار ما تسهم به آلية الطبيعة كوسيلة في أية غاية نهائية أمراً غير محسوم تماماً، وهو يظل غير محسوم إلى الأبد بالنسبة إلى عقلنا، واستناداً إلى

المبدأ المعقول المذكور عن إمكانية الطبيعة بشكل عام، يمكن الافتراض أن الطبيعة ممكنة تماماً وفق كلٍّ من هذين القانونين المتساوقين كلياً (القوانين الفيزيائية وقوانين الأسباب النهائية)، برغم أننا لا نستطيع أن نعرف على الإطلاق الطريقة التي يحدث بها هذا، ونحن لا نعرف أيضاً المدى الذي يمكن أن يصل إليه النمط الآلي في التفسير الممكن عندنا، لكن كل ما نعرفه معرفة اليقين هو فقط أنه مهما أوغلنا في هذا الاتجاه، فإنه سيكون دائماً قاصراً بالنسبة إلى الأشياء التي نقرُّ أنها غايات طبيعية، وبسبب تكوين فهمنا، يجب دائماً أن نُخضع كل هذه الأسس الآلية إلى مبدأ غائي.

هنا يتاح لنا حق، فاستناداً إلى الأهمية التي تحظى بها دراسة الطبيعة وفق مبدأ الآلية بالنسبة إلى استعمالنا النظري للعقل، وكذلك لزوم إعطاء تفسير آلي لجميع النتاجات والأحداث في الطبيعة، حتى أكثرها غرضية، بقدر ما يكون في وسعنا تفسيرها (ونحن لا نستطيع أن نجزم بالحدود داخل هذا النوع من البحث)، ولكن علينا في الوقت نفسه ألا يغيب عن أنظارنا أن تلك القوانين التي لا نستطيع أن نعرضها للبحث، بسبب التكوين الجوهري لعقلنا، إلا من خلال الأسباب الآلية، لا توجد إلا تحت مفهوم عن غاية في العقل، ويجب إخضاعها في النهاية إلى سببية وفق الغايات.

الملحق

منهجية ملكة الحكم الغائية

الفقرة (٧٩)

هل ينبغي معاملة الغائية كجزء من مذهب الطبيعة

لا بد أن يكون لكل علم موقع محدد في موسوعة العلوم. إذا كان علماً فلسفياً، فلا بد أن يكون موقعه إما في جزئه النظري أو جزئه العملي، وإذا كان مكانه في أول هذين الجزئين، فلا بد أن يكون إما في مذهب الطبيعة، بقدر ما تهتم بما يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة (وبالتالي، في مذهب الأجسام، ومذهب النفس، والكونيات الكلية)، أو في اللاهوت (حول الأساس الأصلي للعالم باعتباره المجموع الشامل لجميع موضوعات التجربة).

هنا يظهر السؤال: أين يقع الموقع الذي تستحقه الغائية؟ هل تنتمي إلى العلم الطبيعي (بالمعنى الدقيق الذي يُدعى به) أم إلى اللاهوت؟ لا بد أن تنتمي إلى أحد هذين الاثنين، إذ ما من علم يستطيع أن ينتمي إلى الطور الانتقالي من أحدهما إلى الآخر، لأن الطور الانتقالي لا يدلُّ إلا على لحمة بناء المنظومة وترتيبها، لا على مكان له فيها.

وكونها لا تنتمي إلى اللاهوت، كجزء من أجزائه، وإن كان أهم استخدام لها يجري في إطار اللاهوت، أمرٌ واضح بذاته. لأنها تنطوي كموضوع لها على النتاجات الطبيعية وسببها، وبرغم أنها تشير إلى السبب كأساس يقع خارج

الطبيعة ووراءها (سلطة إلهية)، فإنها لا تقوم بذلك من أجل ملكة الحكم المحددة، بل فقط من أجل ملكة الحكم التأملية عند تأمل الطبيعة (بغية هداية حكمنا على الأشياء في العالم عن طريق مثل هذه الفكرة، التي تتناسب مع الفهم الإنساني، كمبدأ تنظيمي).

لكن يبدو أنها تنتمي أقل من ذلك إلى العلم الطبيعي، الذي يقتضي وجود مبادئ محددة، وليس فقط مبادئ تأملية بغية توفير أسس موضوعية للنتائج الطبيعية. وفي الواقع، لا تكسب نظرية الطبيعة أو التفسير الآلي لظواهرها شيئاً من خلال أسبابها الكافية حين يتم تأملها في ضوء علاقة بعض الغايات ببعض. وإذا توخينا الدقة، فإن وضع غايات الطبيعة في نتاجاتها، بقدر ما تشكل منظومة وفق مفاهيم غائية، أمرٌ لا ينتمي إلا إلى وصف الطبيعة، الذي يتكون وفق خط هادٍ معين، لا شك أن العقل يؤدي فيه دوراً بناءً إلى حد كبير وغرضياً في كثير من النواحي، لكنه لا يقدم فيه معلومات على الإطلاق عن تكوُّن هذه الصور وإمكانيتها الداخلية، وإن كان في صلب ما يُعنى به العلم الطبيعي النظري.

وهكذا لا تنتمي الغائية، كعلم، إلى أي مذهب على الإطلاق، بل فقط إلى النقد، لا سيما نقد ملكة معرفية جزئية، هي بالتحديد ملكة الحكم. ولكنها بقدر ما تنطوي على مبادئ قبلياً، تستطيع ويجب أن توفر منهجاً للكيفية التي ينبغي أن يُحكم بها على الطبيعة وفق مبدأ الأسباب النهائية؛ وهكذا تمارس منهجيتها في الأقل تأثيراً سلبياً على العملية في العلم الطبيعي النظري، وكذلك على العلاقة التي تربط هذه في الميتافيزيقا باللاهوت كتمهيد له.

الفقرة (٨٠)

حول ضرورة إخضاع مبدأ الآلية إلى المبدأ الغائي عند تفسير شيء ما بوصفه غاية طبيعية

حق البحث عن تفسير آلي مجرد للنتاجات الطبيعية هو في ذاته غير محدد على الإطلاق؛ غير أن القدرة على بلوغ هذا وحده، بسبب تكوين فهمنا بقدر

ما يهتم بالأشياء بوصفها غايات طبيعية، ليست محددة وحسب، بل هي مقيدة تقييداً واضحاً، إذ لا يتحقق شيء مطلقاً انطلاقاً من مبدأ الحكم الذي يصدر عن هذه العملية وحدها باتجاه تفسير مثل هذه النتاجات؛ وبالنتيجة يجب أن نُخضِعَ أحكامنا عنها دائماً إلى مبدأ غائي.

وهكذا فإن من المعقول، بل مما يحظى بالتقدير، أن نتابع آلية الطبيعة، من أجل تفسير نتاجات الطبيعة، على خير وجه ممكن، وأن لا نتوقف عن هذا المسعى لا لأنه من المستحيل **في ذاته** أن نجد غرضية الطبيعة بسلوك هذا الطريق، ولكن فقط لأنه يستحيل **علينا** كبشر ـ ما دام من الضروري وجود عيان آخر غير العيان الحسي والمعرفة المحددة بالأساس المعقول للطبيعة، مما من شأنه توفير الأساس لآلية المظاهر وفق قوانين جزئية، ولا شك أن هذا يقع خارج متناول قدرتنا تماماً.

ومن هنا، إذا أراد الباحث الطبيعي ألا يضيع وقته بغير طائل، فعليه عند الحكم على الأشياء التي ترسّخ مفهومها كغايات طبيعية (أو كائنات منظمة) أن يضعها دائماً وفق ترتيب أصلي، يستخدم تلك الآلية نفسها بغية توليد صور منظمة أخرى أو تطوير الصور الموجودة إلى هيئة جديدة (تنشأ دائماً عن تلك الغاية وباتساق معها).

وإنه لأمر جدير بالثناء أن نمضي من خلال الخلق الكبير للطبائع المنظمة بمعونة التشريح المقارن بغية أن نرى ألا يوجد فيها شيء شبيه بمنظومة، أو في الحقيقة منظومة تصدر عن مبدأ لتوليدها، نكتفي من دونها بالبقاء عند مجرد مبدأ للحكم (لا يقدم معرفة بإنتاجها)، ومن شأنها أن توقف أي مزعم بالتبصر في الطبيعة في هذا الميدان. وتوافق أجناس الحيوانات الكثيرة في بعض الخطاطات المشتركة، التي يبدو أنها لا تقتصر على أساس بنيتها الفقرية وحسب، بل أيضاً تشمل ترتيب أجزائها الأخرى، مما يشف عن بساطة رائعة في مخططها الأصلي أثمرت كل هذا التنوع الكبير في الأنواع بتقصير جزء

وإطالة آخر، وبانكماش قسم وارتقاء آخر، يتيح للعقل في الأقل أن يلمح بصيصاً من الأمل في أن شيئاً ما يمكن أن يتحقق هنا مع مبدأ آلية الطبيعة، الذي لا يمكن من دونه أن يوجد أي علم طبيعي على الإطلاق، فنصل من خلاله إلى تفسيرٍ ما للحياة العضوية. تقوي هذه المماثلة في الصور، برغم جميع الاختلافات التي يبدو أنها تكونت وفق نموذج مشترك، شكوكنا بوجود قرابة فعلية بينها في إنتاجها وتولدها من أم أولى مشتركة، عن طريق التقارب التدريجي بين نوع حيواني وآخر، بدءاً من الجنس الذي يبدو فيه مبدأ الغايات ثابت الأركان، أعني الكائنات الإنسانية، وصولاً حتى الحيوانات المرجانية، وفي ضمن هذه الطحالب والأشنات، وأخيراً حتى أدنى مستويات الطبيعة التي يمكن لنا أن نلاحظها، أعني المادة الخام: ومن هذه المادة الخام والقوى التي تمارسها وفق قوانين آلية (وهي قوانين تشبه تلك القوانين التي تتصرف بها في تشكيل البلورات) يبدو أنه تطوَّرَ كامل بناء الطبيعة الذي لا يمكن لنا الإحاطة به، في حالة الكائنات العضوية، فنعتقد أننا مضطرون إلى تصور مبدأ مختلف لتفسيره.

يحق لآثاري الطبيعة هنا أن يستمد من الآثار الباقية عن دورات الطبيعة الأقدم، التي عرف آليتها أو افترضها وفقها، تلك العائلة الكبرى من المخلوقات (لأننا يجب أن نمتثلها هكذا إذا قيل إنها تشكل أساساً لقرابة مشدودة الأواصر كما مر سابقاً). ويستطيع أن يفترض وجود رحم الأرض الأم، التي انبثقت من حالة عماء (مثل حيوان كبير)، لتحمل في أحشائها منذ البدء مخلوقات ذات صورة غرضية أقل، وتحمل هذه المخلوقات بدورها في أحشائها مخلوقات أخرى مكونة تكويناً أكثر تناسباً مع مكان أصلها وعلاقاتها ببعضها، إلى أن تصلبت هذه الرحم نفسها وتحجرت، فقصرت ذريتها على أنواع محددة لم تعد تقبل التطويع، وحينئذ بقي التنوع على ما صار إليه في نهاية عملية القوة التكوينية المثمرة. مع ذلك يجب أن يعزو في النهاية إلى هذه الأم الكلية تنظيماً أريد له أن يكون غرضياً لجميع هذه المخلوقات، وإلا فلا يمكن التفكير بإمكانية الصورة

الغرضية لنتاجات المملكتين الحيوانية والنباتية على الإطلاق(*). وفي هذه الحالة، فهو لم يقم بأكثر من إرجاء التفسير، ولا يستطيع أن يزعم أنه جعل تطور هاتين المملكتين مستقلاً عن شرط الأسباب النهائية.

وحتى التعديل الذي يمكن أن يتعرض له بعض أفراد الأجناس المنظمة عرضياً، حيث نجد أن الخاصية المعدلة قابلة للتوريث وأنها أصبحت قوة توليدية، لا يمكن الحكم عليه حكماً مناسباً كنوع آخر غير التطوير بحكم المناسبة لخواص غرضية يمارس بها النوع حفظ الذات التي كانت حاضرة أصلاً في الأنواع، ففي الغرضية الداخلية الكاملة للكائن العضوي المنظم يرتبط توليد نوعه ارتباطاً وثيقاً بشرط هو ألا يدمج في قوته التوليدية ما لا ينتمي إلى أحد الاستعدادات الأصلية غير المتطورة عند مثل هذه المنظومة من الغايات. لأننا إذا تركنا هذا المبدأ، فلن نعرف معرفة يقينية هل أن عناصر متعددة توجد حالياً في النوع، تنتمي إلى أصل عرضي، لا غرض له، ولهذا سينقلب مبدأ الغائية، الذي يرى أنه لا يوجد شيء في الكائن المنظم يتم الحفاظ عليه في التناسل يمكن أن يُحكم عليه بأنه غير غرضي، ليصبح مبدأً لا يمكن الاعتماد عليه عند التطبيق، وأنه يصح فقط على الجذر الأصلي (الذي لم نعد نعرفه).

(*) قد نعد فرضية من هذا النوع مغامرة جريئة للعقل، وهناك قلة قليلة من علماء الطبيعة اللامعين لم تخطر ببالهم بين الحين والآخر. لأنها ليست فرضية لا معقولة، خلافاً للتوليد الملتبس (generatio equivoca) الذي يقصد به توليد كائن منظم من خلال آلية مادة خام وغير منظمة. ويظل توليدياً أحادياً (generatio univoca) بأعم معنى للكلمة أن يتولد شيء ما عضوي عن شيء سواه يكون عضوياً أيضاً، برغم أنه يظل هناك فرق خاص بين هذين النوعين من الكائنين، كما هو الحال حين تتحول بعض الحيوانات المائية بالتدريج إلى برمائيات، وتتحول هذه البرمائيات، بعد عدة أجيال، إلى حيوانات برية. وقبلياً، في حكم مجرد العقل، لا يوجد تناقض في هذا. غير أن التجربة وحدها لا تعطي مثالاً عليه؛ بل إن التوليد الذي نعرفه كله، وفق التجربة، هو توليد متجانس (generatio homonyma) وليس توليداً أحادياً، خلافاً للتوليد عن مادة غير منظمة، ويولّد نتاجاً متجانساً في تنظيمه نفسه مع ما كان ولده؛ والتوليد المتجانس لا يمكن العثور عليه في مكان، بقدر ما تستطيع أن تمضي معرفتنا التجريبية بالطبيعة.

يعترض هيوم على من يجدون أن من الضروري افتراض مبدأ غائي للحكم فيما يتعلق بجميع الغايات الطبيعية، أي القول بفهم معماري، أي أنه يحق للمرء أن يسأل: كيف يكون مثل هذا الفهم ممكناً؟ كيف أمكن لكثرة هذه القوى والخواص، التي تشكل إمكانية فهم، وتنطوي في الوقت نفسه على قوة تنفيذية، أن تجتمع غرضياً معاً في كائن واحد؟ لكن هذا الاعتراض لا قيمة له. لأن كامل الصعوبة التي تحيط بالسؤال حول التوليد الأولي لشيء ينطوي على أغراض في ذاته ولا يمكن الإحاطة به إلا من خلالها تكمن في سؤال آخر يتعلق بوحدة أساس التأليف في هذا النتاج لكثرة من العناصر **يكون بعضها خارجياً عن بعض**؛ فإذا وضع هذا الأساس في فهم سبب منتج كجوهر بسيط، فإنه تتم الإجابة على نحو كافٍ عن ذلك السؤال بقدر ما يكون غائياً، أما إذا تم البحث عن السبب في المادة وحدها كحاصل جمع جواهر متعددة خارجية عن بعضها، فستفتقر تماماً إلى وحدة المبدأ من أجل صورة غرضية داخلياً لتشكيلها، وتكون **القدرة الذاتية** في نتاجاتها التي يمكن لفهمنا الإلمام بها كغايات فقط مجرد كلمة بلا أي معنى.

يترتب على هذا أن من يبحثون عن أساس أسمى للصور الغرضية موضوعياً للمادة دون أن ينسبوا لها فهماً إما أنهم يجعلون العالم بأسره جوهراً واحداً يشمل كل شيء (وحدة الوجود)، أو (وهذا تفسير أكثر تحديداً للسابق) يجعلون منه مركباً لعدة تحديدات ملازمة لجوهر بسيط واحد (الإسبينوزية)، فقط من أجل إرضاء شرط الغرضية بكامله، وهو تحديداً وحدة الأساس؛ وبفعلهم هذا فهم يلبون شرطاً واحداً للمشكلة، هو تحديداً شرط الوحدة في العلاقة بالغاية، عن طريق مفهوم أنطولوجي لجوهر بسيط، لكنهم لا يُدْلون بشيء فيما يتعلق بالشرط الآخر، أعني علاقته بنتيجته كغاية، الذي ينبغي أن يتحدد من خلالها ذلك الأساس الأنطولوجي للسؤال على وجه الدقة، وهكذا لا يجيبون عن هذا السؤال كله على الإطلاق. ويظل هذا السؤال غير قابل للإجابة على نحو مطلق (بالنسبة إلى عقلنا) ما لم نمتثل ذلك الأساس الأصلي للأشياء كجوهر بسيط وخاصيته

على التكوين للصور الطبيعية قائمة فيه، أعني وحدة الغاية، بوصفها خاصية لجوهر عاقل، وعلاقة تلك الصور بهذا الفهم (بحسب العرضية التي نجدها في كل شيء يمكن لنا أن نتصوره ممكناً كغاية وحسب) بوصفها العلاقة بسببية ما.

الفقرة (٨١)

حول اقتران الآلية بالمبدأ الغائي في تفسير غرض طبيعي بوصفه نتاجاً طبيعياً

بحسب ما مرَّ في الفقرات السابقة فإن آلية الطبيعة لا تكفي وحدها لإمكانية كائن منظم؛ بل يجب إخضاعه (في الأقل بسبب تكوين ملكتنا المعرفية) إلى سبب يفعل قصدياً، وكذلك لا يكفي مجرد الأساس الغائي للتأمل في هذا الكائن والحكم عليه كنتاج للطبيعة ما لم تقترن آلية الطبيعة بالأساس الغائي، كأنما هي أداة لسبب يفعل قصدياً تخضع الطبيعة لغاياته، حتى في قوانينها الآلية. ولا يحيط عقلنا إحاطة تامة بإمكانية توحيد هذين النوعين المختلفين من السببية، سببية الطبيعة في قانونيتها الكلية وسببية فكرة تحصر هذه الأخيرة بصورة جزئية لا تحتوي فيها الطبيعة على أي أساس لها على الإطلاق؛ فهي تكمن في الأساس الذي يتخطى الحس للطبيعة، والذي لا نستطيع أن نحدد شيئاً إيجابياً بخصوصه باستثناء أنه كائن في ذاته لا نعرف عنه سوى المظهر. غير أن المبدأ الذي ينتمي بمقتضاه كل ما نفترضه إلى هذه الطبيعة (الظاهرة phenomenon) ويجب أن يكون نتاجاً لها ينبغي أن يظل ممكن التصور وفق قوانين آلية يظل مبدأ فاعلاً، ما دامت الكائنات المنظمة، بوصفها غايات للطبيعة، من دون هذا النوع من السببية لن تكون نتاجات طبيعية.

والآن إذا افترضنا وجود المبدأ الغائي لتوليد هذه الكائنات (ولا يمكن أن تكون الحال إلا كذلك)، فإن سبب صورته الغرضية داخلياً يقوم إما على **مذهب الأحوال** (occasionalism) أو **مذهب الانسجام المسبق** (prestabilism). ووفقاً للمذهب الأول، فإن السبب الأسمى للعالم، بحسب فكرته، يوفر مباشرة

الحال المناسب للتكوين العضوي للمادة في كل حالة إخصاب؛ ووفقاً للمذهب الثاني، فإنه يكون قد أمدَّ النتاجات الأصلية لحكمته بالاستعداد الذي يولد الكائن العضوي عن طريقه فرداً آخر من النوع نفسه يحافظ به النوع دائماً على ذاته، في حين أن الطبيعة التي تظل تعمل باستمرار على دماره تستفيد في الوقت نفسه من غياب الأفراد. فإذا افترضنا وجود مذهب الأحوال لإنتاج الكائنات العضوية، حينئذ سيضيع كل ما هو طبيعي تماماً، بل سيضيع مع الطبيعة كل استعمال للعقل للحكم على إمكانية مثل هذا النتاج؛ وبالتالي بوسعنا الافتراض أنه ما من أحد يعبأ بالفلسفة ويهتم بها يمكن أن يتبنى هذا المذهب.

على النحو نفسه يستطيع **مذهب الانسجام المسبق** أن يتقدم بطريقتين. فهو يتأمل في كل كائن عضوي يتولد من نوعه الخاص إما باعتباره **فرزاً** (educt) أو **نتاجاً** للأخير. ويسمى مذهب التولدات باعتبارها مجرد إفرازات بمذهب **التكون الفردي السابق** أو **نظرية الارتقاء**؛ ويسمى مذهب التولدات باعتبارها نتاجات بمذهب **التخلق المتعاقب** (epigenesis). كما يمكن أن يسمى الأخير بمذهب التكون النوعي لأن القوة التوليدية للمولِّد وبالتالي الصورة الخاصة تتشكل داخلياً في صلبه وفق استعدادات غرضية داخلية تشكل جزءاً من الجذر الأصلي الذي يتفرع منه. وبناءً عليه فإن النظرية المقابلة للتكون الفردي السابق يجدر أن تسمى بنظرية **الانكماش** (أو نظرية التعليب).

غير أن المدافعين عن نظرية الارتقاء، الذين يستبعدون كل فرد من القوة التكوينية للطبيعة لكي يتيحوا له الخروج مباشرة من يد الخالق، لا يجرؤون على القول بأن هذا يحدث وفق فرضية مذهب الأحوال، الذي يجعل من التولد مجرد مناسبة شكلية، ما دام سبب العالم العاقل الأسمى قد قرر دائماً أن يكون بيديه مباشرة ثمرةً، وألا يترك للأم إلا التطوير والتغذية. لقد أعلنوا أنهم يتابعون نظرية التكون السابق، كأنما لا يشكل لديهم فرقاً سواء أظهرت هذه الصور، غيبياً، مع الأصل الأول، أو في أثناء مجرى العالم، بينما هم في الحقيقة

استبقوا خلق الأحوال والمناسبات لكثرة الترتيبات الغيبية الضرورية لكي يحفظوا من الإصابة الأجنة الأولى التي تشكلت عند بدء العالم بينما هم لم ينقذوها من الإصابة بقوى الطبيعة المدمرة خلال حقب مديدة حتى تطورها، وكذلك حافظوا على عدد كبير لا حصر له من تلك الكائنات المصورة دون أن تتطور، وهكذا جعلوا كل هذا العدد الكبير من الخلائق غير ضروري وبلا غرض. مع ذلك تركوا على الأقل شيئاً للطبيعة حتى لا يسقطوا في الغيبيات الكاملة، التي تستطيع أن تستغني عن كل تفسير طبيعي. والحق أنهم تمسكوا بقوة بعلم ما فوق الطبيعة هذا، فوجدوا حتى في الإجهاضات والإسقاطات (التي لا يمكن اعتبارها غاية للطبيعة أبداً) غرضية تستحق الإعجاب، حتى لو كان الهدف منها أن تواجه الباحث الطبيعي ذات مرة بغرضيتها التي لا غرض فيها، فتستفز ذهوله وتعجبه. غير أنهم لم يوائموا مطلقاً بين الهجائن ومذهب التكون السابق، فكان لزاماً عليهم أن ينسبوا لبذرة الذكور، التي نسبوا لها فقط خاصية آلية في الخدمة كأول وسيلة تغذية للجنين، قوة غرضية تكوينية، لم ينسبوها إلى أي من الأبوين حين يتولد نتاج كامل من مخلوقين اثنين من النوع نفسه.

من جهة أخرى، حتى لو لم نعرف الأولوية الكبرى التي يوليها المدافع عن التخلق المتعاقب للجانب الآخر في مادة الأسس التجريبية للبرهنة على نظريته، فإن العقل يميل أصلاً إلى تفضيل هذا التفسير لأنه يعتبر الطبيعة، في الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بالتكاثر، هي نفسها تولد أكثر مما تطور هذه الأشياء التي يمكن تمثلها في البدء ممكنة فقط وفق سببية الغايات، وهكذا يترك كل شيء، بأقل لجوء ممكن إلى الغيب، يصدر منذ البداية الأولى إلى الطبيعة (دون أن يحدد أي شيء بخصوص هذه البداية، التي تخفق الفيزياء دائماً فيها، مهما جربت من سلاسل أسباب).

فيما يتعلق بنظرية التخلق المتعاقب هذه، ما من أحد أسهم في البرهنة عليها وتأسيس مبادئ تطبيقها الخاصة، إلى حد ما بتقليل الاستخدام الجسور المفرط

لها، مثل السيد **بلومنباخ**. وهو يبدأ كل تفسير فيزيائي لهذه التكوينات بالمادة المنظمة. لأنه يعلن صائباً أنه مما يناقض العقل أن نرى أن المادة الخام كونت نفسها في البدء وفق قوانين آلية بالضرورة، وأن الحياة انبثقت من طبيعة الجماد، وأن المادة تمكنت بالضرورة من تجميع نفسها في صورة غرضية تحافظ على ذاتها بذاتها؛ لكنه في الوقت نفسه يترك للآلية الطبيعية دوراً غير محدد ولكنه في الوقت نفسه بيِّنٌ تحت هذا المبدأ المبهم عندنا عن **تنظيم** أصلي، يسمي بمقتضاه القدرة في المادة في جسم منظم (تمييزاً لها عن مجرد القوة التكوينية الآلية الحاضرة في كل مادة) **بالدافع التكويني** (كأنما يبرز تحت هداية المبدأ السابق وتوجيهه).

الفقرة (٨٢)
حول المذهب الغائي في العلاقات الخارجية للكائنات المنظمة

أعني بالغرضية الخارجية الغرضية التي ينفع بها شيء في الطبيعة شيئاً آخر كوسيلة لتحقيق غاية. والآن فإن الأشياء التي لا تنطوي على غرضية داخلية، ولا تفترض أية غرضية لإمكانيتها، مثل التراب والهواء والماء. . .إلخ، يمكن أن تكون في الوقت نفسه ذات غرضية خارجية، أي في ضوء علاقتها بكائنات أخرى؛ غير أن هذه الكائنات الأخرى يجب دائماً أن تكون كائنات منظمة، أي غايات طبيعية، وإلا فلا يمكن الحكم على الأشياء السابقة باعتبارها وسائل. من هنا لا يمكن اعتبار الماء والهواء والأرض وسائل لارتفاع الجبال، لأن الجبال لا تنطوي في ذاتها على أي شيء يقتضي أساساً لإمكانيتها وفق الغايات، وبالتالي على أي شيء يمكن تمثله سببها في علاقته تحت محمول وسيلة (مفيدة في تحقيق تلك الغاية).

والغرضية الخارجية مفهوم يختلف تماماً عن مفهوم الغرضية الداخلية، التي تقترن بإمكانية موضوع ما سواء أكان تحققه الفعلي ذاته غاية أم لا. في حالة

الكائن المنظم، يمكننا أن نسأل: لماذا يوجد؟ لكننا لا نستطيع أن نثير هذا السؤال بخصوص أشياء لا نرى فيها سوى عمل آلية الطبيعة. لأننا مع الأول نتمثل أصلاً سببية وفق الغايات من أجل إمكانيته الداخلية، وهي العقل المبدع، ونحن نربط هذه القوة الفاعلة بأساسها المحدد، الذي هو القصد. وهناك غرضية خارجية واحدة فقط ترتبط بالغرضية الداخلية للتنظيم، وتنفع في العلاقة الخارجية لوسيلة الغاية، دون أن يثار السؤال بخصوصها حول الغاية التي يجب أن يوجد الشيء لتحقيقها. وهذا هو تنظيم الجنسين في علاقتهما التبادلية لإنجاب نوعهما؛ ما دمنا نستطيع هنا أن نسأل دائماً، كما في حالة الفرد، لماذا وجد هذان الزوجان؟ الجواب هو أنهما يشكلان هنا **كلاً منظّماً** وإن لم يكن كلاً منظَّماً في جسد واحد.

إذا سألنا الآن: لماذا يوجد شيء، فإما أن يكون الجواب أن وجوده وتوليده لا علاقة له مطلقاً بسبب يتصرف وفق المقاصد، وفي تلك الحالة نفهم أن أصله دائماً يكمن في آلية الطبيعة؛ أو أنه يوجد أساسٌ قصدي لوجوده (ككائن طبيعي عرضي)، ويصعب فصل هذه الفكرة عن مفهوم الكائن المنظم: لأننا حالما نقيم إمكانيته الداخلية في سببية الأسباب النهائية وفكرة تكمن وراءها، فإننا لا نستطيع أن نتصور أيضاً وجود ذلك النتاج إلا بوصفه غاية. لأن النتيجة المتمثَّلة التي يكون تمثلها في الوقت نفسه الأساس المحدد لإنتاجها في سبب يفعل عن ذكاء وعقل تسمى غايةً. ولذلك فإننا في هذه الحالة إما أن نقول إن غاية وجود مثل هذا الكائن الطبيعي موجودة في ذاته، أي أنها ليست مجرد غاية، بل هي **غاية نهائية** أيضاً، أو أنها توجد خارجه في كائن طبيعي آخر، أي أنه يوجد غرضياً ليس كغاية نهائية، ولكن بالضرورة وفي الوقت نفسه كوسيلة.

لكن لو أننا مسحنا الطبيعة بأسرها، فلن نجد فيها، كطبيعة، أي كائن يستطيع أن يزعم أنه الغاية النهائية للخلق؛ بل إننا نستطيع أن نبرهن قبلياً أن ما يكون غاية أخيرة للطبيعة لا يمكنه أبداً، مهما تكن التحديدات والخواص القابلة للتصور التي يتوفر عليها، أن يكون من حيث هو شيء طبيعي غاية نهائية.

إذا تأملنا في مملكة النبات، فقد نجد لدى الوهلة الأولى، بمقتضى الخصوبة الهائلة التي تنشر فيها ذاتها في كل أرض تقريباً، أننا مسوقون إلى التفكير بها باعتبارها مجرد نتاج لآلية الطبيعة التي تعرضها الطبيعة في تشكيلات مملكة المعادن. غير أن معرفة حميمة بحكمة التنظيم التي لا توصف في مملكة النبات لن تتيح لنا التوقف عند هذه الفكرة، بل ستفضي بنا إلى السؤال: لماذا توجد هذه المخلوقات؟ إذا كان الجواب: من أجل مملكة الحيوان التي تتغذى عليها حتى تتمكن من نشر نفسها في أرجاء الأرض بأنواعها المختلفة فسيظهر السؤال مرة أخرى: ولماذا توجد هذه الحيوانات العشبية؟ ولعل الجواب سيكون: من أجل الحيوانات اللحمية، التي لا تتغذى إلا على ما هو حي. وسيكون السؤال في النهاية: وبماذا تصلح هذه وغيرها من الممالك الطبيعية السابقة؟ من أجل الإنسان، في مختلف استعمالاته التي يهديه فهمه إلى الاستفادة بها من هذه المخلوقات جميعاً؛ وهو الغاية الأخيرة من الخلق هنا على الأرض، لأنه الكائن الوحيد على الأرض الذي يكوِّن لنفسه مفهوماً عن الغايات ويستطيع عن طريق عقله أن يستخرج منظومة من الغايات من مجموع الأشياء المكوَّنة غرضياً.

نستطيع أيضاً أن نتبنى مسلك الفارس لينيه المعاكس تماماً لهذا ونقول إن الحيوانات الآكلة للنبات توجد لتقليل النمو المفرط للمملكة النباتية، التي يختنق بها الكثير من أنواعها؛ وإن الحيوانات الآكلة للحوم توجد لتضع حداً للحيوانات الآكلة للنبات؛ وأخيراً يوجد النوع الإنساني ليخلق نوعاً من التوازن بين قوتي الطبيعة المنتجة والمدمرة باصطياد هذه الحيوانات الأخيرة وتقليل أعدادها. وهكذا برغم أن الإنسان قد يقيَّم بوصفه غاية من ناحية، فإنه من ناحية أخرى لا يرتفع فوق مستوى الوسيلة.

وإذا اتخذنا من الغرضية الموضوعية في تعدد أنواع المخلوقات على الأرض وعلاقاتها الخارجية ببعضها، باعتبارها كائنات يُفهَم أنها غرضية، مبدأً لنا فإن من المعقول أن نتصور في هذه العلاقات تنظيماً معيناً ومنظومة لجميع ممالك

الطبيعة وفق أسباب نهائية. لكن يبدو أن التجربة هنا تناقض مسلمات العقل على نحو واضح، ولا سيما فيما يتعلق بغاية أخيرة للطبيعة، لا يستغنى عنها لإمكانية مثل هذه المنظومة، ولا نستطيع أن نضعها في أي مكان إلا في الكائن الإنساني؛ لأن الطبيعة، فيما يتعلق بالإنسان بوصفه واحداً من أنواع الحيوانات المتعددة، لم تستثنِ الإنسان من قواها المنتجة والمدمرة على السواء، بل هي أخضعته لآليتها من دون أية غاية.

لكن أول شيء ينبغي أن يتأكد قصدياً في منظومة كلية غرضية للكائنات الطبيعية أنه على الأرض لا بد أن يكون موطنها والأساس والعنصر الذي تتكاثر فيه وعليه. غير أن معرفة أدق بتكوين هذا الأساس لجميع التوليدات العضوية لا تدل على أي شيء باستثناء سبب يتصرف بطريقة غير مقصودة تماماً، بل في الحقيقة طريقة مدمرة أكثر مما هي بناءة لإنتاج أسباب النظام وغاياته. فالأرض والبحر لا يضمان فقط أنصاب القدماء، والنوازل المدمرة التي حلت بهم وحلت بكل مخلوق عليهما وفيهما؛ بل إن كامل بنائهما، من طبقات الأرض وحدود البحر، يدل ظاهراً على نتاجات قوى عاتية، هوجاء للطبيعة تعمل خبط عشواء. ومهما بدت هيئة الأرض وبنيتها وانحدارها مرتبة ترتيباً غرضياً لاستقبال الماء من الهواء، وشق قنوات الينابيع بين الطبقات المختلفة للأرض (من أجل نتاجات متعددة)، ومجاري الأنهار، فإن بحثاً دقيقاً فيها يثبت أن كل ذلك إنما كان نتيجة انفجارات بركانية نارية ومائية على السواء، بل حتى نتيجة هيجانات في أعماق المحيط، فيما يتعلق بالتوليد الأول لهذه الهيئة، ولا سيما في إعادة بناء هيئتها لاحقاً بالإضافة إلى دمار أولى إنتاجاتها العضوية (*). والحال إذا كان

(*) إذا كان اسم **التاريخ الطبيعي** الذي تم تبنيه لوصف الطبيعة سيظل قيد الاستعمال، فإننا في مقابل الفن نستطيع أن نعطي عنوان **حفريات الطبيعة** لما يدل حرفياً على تمثل الوضع القديم للأرض، الذي لا أمل لنا في الوصول إلى يقين بصدده، ونكتفي بالأساس الصالح لإطلاق التخمينات حوله. وتنتمي المتحجرات إلى الحفريات، كما تنتمي الأحجار المنحوتة إلى الفن... إلخ. وما دام العمل يجري على نحو دؤوب، وإن يكن ببطء (تحت اسم نظرية الأرض)، فإن هذا الاسم =

موطنها الأول، والأرض الأم (البر) ورحم الأم (البحر) لا يشف بالنسبة إلى هذه المخلوقات عن علاقة على أي شيء سوى الآلية غير المقصودة تماماً لتوليدها، فكيف وبأي حق نزعم ونؤكد أصلاً آخر لهذه النتاجات؟ وحتى لو لم يكن الكائن الإنساني داخلاً في هذه الدورات، كما يبدو أن الفحص الدقيق لبقايا هذه النوازل الطبيعية يدل عليه (وفق أحكام كامبر)، فإنه يظل معتمداً على المخلوقات الأخرى بحيث إذا قُبلت آلية الطبيعة التي تتحكم بكل شيء، فإنه لا بد أن يدخل تحتها، حتى لو كان فهمه قادراً على إنقاذه (على الأقل في الجزء الأكبر منه) من تلك النوازل.

لكن يبدو أن هذه الحجة تبرهن على أكثر مما قُصِدَ منها، وتحديداً لا يقتصر الأمر فيها على عدم كون الإنسان الغاية الأخيرة للطبيعة وحسب، وللسبب نفسه ليس على كون مجموع الأشياء الطبيعية المنظمة على الأرض منظومة غايات، بل تدل بالأحرى على أنه حتى نتاجات الطبيعة التي كنا نعتبرها سابقاً غايات طبيعية لا يمكن أن يكون أصلها سوى في آلية الطبيعة.

لكننا رأينا سابقاً في الحل الذي عرضناه لنقيضة مبدأي التفسير الآلي والغائي للكائنات الطبيعية العضوية أنه ما دام هذان المبدآن، من حيث قوانينهما الجزئية (التي هي مفتاح التماسك المنهجي الذي نفتقر إليه)، للطبيعة التكوينية، مجرد مبدأين لملكة الحكم التأملية، وهما لا يحددان شيئاً حول أصل هذه الكائنات، بل يقولان فقط إننا بسبب طبيعة فهمنا وعقلنا لا نستطيع أن نتصورها إلا وفق أسباب نهائية، فإن أكبر جهد ممكن، بل حتى جسارة، في محاولة تفسيرها آلياً ليس بالأمر المسموح به وحسب، بل يدعونا العقل له، برغم أننا نعرف من الأسس الذاتية للأنواع الجزئية وتحديدات فهمنا (وليس لأن آلية التوليد نفسه، مثلاً، تتناقض مع أصل وفق الغايات) أننا لن نفلح أبداً في هذه المحاولة:

= ينبغي أن لا يُعطى لمجرد حقل خيالي للبحث في الطبيعة، بل لحقل تدعونا الطبيعة نفسها له وتنادي من أجله.

وأخيراً، فقد رأينا أيضاً أن انسجام طريقتي تمثل إمكانية الطبيعة ربما يكمن في مبدأ يتخطى الحس للطبيعة (خارجنا وداخلنا على السواء)، ما دام تمثلها وفق أسباب نهائية ليس سوى شرط ذاتي لاستخدام عقلنا حين لا يريد العقل أن يحكم على الموضوعات كمجرد مظاهر، بل يقتضي أن تكون هذه المظاهر نفسها بالإضافة إلى مبادئها مرتبطة بالأساس الذي يتخطى الحس بغية العثور على بعض القوانين الممكنة لوحدتها، فلا يمكن تمثلها إلا عن طريق الغايات (التي ينطوي العقل أيضاً على ما يتخطى الحس فيها).

الفقرة (٨٣)

حول الغاية الأخيرة للطبيعة بوصفها منظومة غائية

أظهرنا فيما سبق أن لدينا سبباً كافياً يدعونا للحكم على الكائن الإنساني لا باعتباره غاية طبيعية وحسب، مثل أي كائن منظم، بل أيضاً بوصفه غاية أخيرة للطبيعة هنا على الأرض، تشكل بقية الأشياء الطبيعية في ضوء علاقتها به منظومة من الغايات وفق مبادئ أساسية للعقل، لا عند ملكة الحكم المحددة، بل عند ملكة الحكم التأملية. والآن إذا كان ينبغي العثور على ما يراد الارتقاء به إلى رتبة الغاية من خلال ارتباط الكائن الإنساني بالطبيعة في داخل الكائن الإنساني نفسه، فلا بد أن يكون إما ذلك النوع من الغاية التي تلبيها الطبيعة بإحسانها، أو أنها جدارة جميع أنواع الغايات وبراعتها التي يستطيع من أجلها استخدام الطبيعة (الخارجية والداخلية). وستكون الغاية الأولى للطبيعة هي **السعادة**، والثانية هي **ثقافة الإنسان**. وليس مفهوم السعادة بالمفهوم الذي يجرده الإنسان، مثلاً، من غرائزه وهكذا يستقيه من الطبيعة الحيوانية في ذاته؛ بل هو مجرد **فكرة** عن حالة يود أن يجعل غرائزه متوافقة معها تحت شروط تجريبية مجردة (وهذا مستحيل). وهو يخطط هذه الفكرة بنفسه، بفضل إشراك فهمه وخياله وحواسه، بطرق كثيرة جداً ويجري عليها تغييرات متكررة بحيث إنه حتى لو أُخضعت الطبيعة لإرادته إخضاعاً كاملاً فإنها لن تتلقى مطلقاً قانوناً

محدداً وكلياً وثابتاً تتجاوب من خلاله مع هذا المفهوم الرجراج وبالتالي مع الغاية التي يضعها كل واحد اعتباطاً لنفسه. وحتى لو أردنا أن نرد هذا المفهوم إلى حاجة طبيعية أصيلة يتفق عليها الجنس البشري اتفاقاً عميقاً، أو أن نزيد، من ناحية أخرى، بقدر الإمكان من براعة الإنسان في تحقيق الغايات التي فكر بها، فإن الإنسان لن يبلغ أبداً ما يفهمه من السعادة وما يشكل في واقع الأمر الغاية الطبيعية الأخيرة (وليس غاية الحرية) بنفسه؛ لأن طبيعته أن لا يقف عند امتلاك أي شيء والاكتفاء بالتمتع به. فضلاً عن ذلك، فما أبعد الإنسان عن أن يكون الحالة التي استأثرت الطبيعة بها الإنسان وخصته بإيلاء الإحسان له، ذلك أنها لم تستبْقِهِ بما يزيد عن أي حيوان آخر من آثارها المدمرة، كالطاعون والجوع ومخاطر الطوفان والبرد وهجمات الحيوانات الأخرى مهما صغرت أو كبرت، إلخ، زد على ذلك أن الصراع في داخل **النوازع الطبيعية** عند الإنسان يضطره وبقية أفراد نوعه، من خلال الطواعين التي يبتكرها لنفسه، كهوس السيطرة، وبربرية الحرب، إلخ، إلى هذه الحاجة، حتى أنه ليعمل جاهداً لتدمير نوعه، وحتى لو جعلت أكثر الطبائع إحساناً خارجنا من سعادة نوعنا غاية لها، فلن يمكن بلوغ تلك الغاية في منظومة الطبيعة على الأرض، لأن الطبيعة في داخلنا لا تتجاوب مع تلك الغاية. وهكذا فالإنسان هو دائماً مجرد رابطة في سلسلة الغايات الطبيعية؛ ولا شك أنه مبدأ فيما يتعلق بغايات كثيرة يبدو أن الطبيعة حددتها له في ميوله، ما دام هو نفسه يجعل منها غايات له؛ لكنه أيضا وسيلة لحفظ الغرضية في آلية الأعضاء الآخرين. وبوصفه الكائن الوحيد الذي يمتلك عقلاً على الأرض، وبالتالي يمتلك القدرة على وضع الغايات الإرادية لنفسه، فهو بالتأكيد سيد الطبيعة بلا منازع، وإذا اعتبرت الطبيعة منظومة غائية، إذاً فسيكون مسعاه أن يصير الغاية الأخيرة للطبيعة؛ لكن الأمور مشروطة دائما، أي أنه يجب أن يخضع لشرط أن يمتلك الفهم والإرادة لكي يضفي على الطبيعة وعلى نفسه معاً علاقة بغاية ما تكفي في ذاتها بمعزل عن الطبيعة، وتكون بالتالي غاية نهائية، لكنها لا ينبغي البحث عنها في الطبيعة على الإطلاق.

لكن بغية أن نكتشف أين في الإنسان يجب أن نضع في الأقل هذه الغاية الأخيرة للطبيعة، فعلينا أن نبحث ما تقدر الطبيعة على فعله بغية تهيئته لما ينبغي أن يقوم هو بذاته بفعله لكي يكون غاية نهائية، ويجب أن نفصل هذا عن جميع تلك الغايات التي تعتمد إمكانيتها على شروط يمكن توقعها من الطبيعة وحسب. وتنتمي إلى هذا النوع الأخير السعادة الأرضية، التي يُقصد بها المجموع الكلي للغايات الممكنة من خلال الطبيعة خارج الإنسان وداخله؛ أي مادة جميع غاياته على الأرض، التي إذا اتخذها غايته الكلية، فستجعله عاجزاً عن وضع غاية نهائية لوجوده وعن التوافق مع تلك الغاية. هكذا لا يبقى من جميع غاياته في الطبيعة إلا الشرط الصوري الذاتي، أي القدرة على وضع الغايات لنفسه بإطلاق (وبمعزل عن الطبيعة في تحديده للغايات) على استخدام الطبيعة كوسيلة مناسبة لقواعد غاياته الحرة بوجه عام، بوصفها ما تستطيع الطبيعة أن تحققه بمقتضى الغاية النهائية التي تكمن خارجها وبالتالي يمكن اعتبارها غايتها النهائية. وإنتاج قدرة لدى كائن عاقل على الغايات بشكل عام (وبالتالي غايات حريته) هي **الثقافة**. وهكذا فإن الثقافة وحدها يمكن أن تكون الغاية النهائية التي يتوفر لدينا سبب يدعونا إلى نسبتها للطبيعة فيما يتعلق بالنوع الإنساني (وليس سعادته الأرضية الخاصة أو حتى مجرد كونه الأداة الأثيرة لإسباغ النظام والانسجام في الطبيعة غير العاقلة خارجه).

ولكن ليست كل أنواع الثقافة جديرة بأن تكون الغاية الأخيرة للطبيعة. ولا شك أن ثقافة **البراعة** تشكل الشرط الذاتي الأبرز لجدارة تطوير الغايات بشكل عام؛ غير أنها تظل غير كافية لتطوير الإرادة في تحديد الغايات واختيارها، التي هي أمر جوهري للجدارة على الغايات. وشرط الجدارة الأخير، الذي يمكن تسميته بثقافة التمرين (الاتباع) هو شرط سلبي، ويكمن في تحرير الإرادة من استبداد الرغبات، التي نصير بموجبها، إذا ما تعلقنا ببعض الأشياء في الطبيعة، عاجزين عن الاختيار لأنفسنا، بينما نحوِّل إلى قيود تلك الدوافع التي أوثقتنا بها الطبيعة خيوطاً نهتدي بها حتى لا نهمل أو نلحق الضرر بحدود الحيوانية فينا،

لكوننا أحراراً دائماً في شدها وإرخائها، ونشرها وقبضها، كغايات يقتضيها عقلنا.

ولا تستطيع البراعة أن تتطور في الجنس البشري إلا عن طريق إلحاق الظلم بالناس، لأن الغالبية الكبرى منهم توفر ضرورات الحياة، وكأنها آلياً لا تقتضي أي فن على وجه التحديد من أجل راحة الآخرين ورفاهيتهم ممن يعملون في أقل العناصر ضرورة للثقافة، وهما العلم والفن، ويظلون يعانون القهر والكدح المر والهناء القليل، بالرغم من أن كثيراً من ثقافة الطبقة العليا ينتشر بالتدريج بين هذه الطبقة. ولكن مع نمو هذه الثقافة (ويسمى أوجها حين يبدأ ما يُستغنى عنه بتدمير ما لا يُستغنى عنه بالرفاهية) تبدأ النكبات بالتضخم أيضاً على الجانبين، فمن ناحية بسبب العنف المفروض من الخارج، ومن ناحية أخرى، بسبب عدم الرضا داخلياً؛ لكن هذا البؤس البهي مقيد بتطور الاستعدادات الطبيعية لدى الجنس البشري، ولذلك يمكن الوصول إلى غاية الطبيعة نفسها، حتى لو لم تكن غايتنا نحن. والشرط الصوري الذي تحته وحده تستطيع الطبيعة أن تبلغ هدفها النهائي هذا هو أن الدستور الذي ينظم علاقات الكائنات الإنسانية ببعضها، والذي تقابل فيه السلطة القانونية في الكل سوء الحريات التي تصطرع مع بعضها، يُسمى **بالمجتمع المدني**؛ إذ في هذا المجتمع المدني وحده يحدث التطوير الكبير للمنازع الطبيعية. لهذا حتى لو كان البشر من الذكاء والحصافة بحيث يكتشفونه ومن الحكمة بحيث ينصاعون إرادياً لقسره، فإنه يظل من الضروري وجود **كلية منفتحة كونياً** (كوزموبوليتية)، أي منظومة من جميع الدول التي تجازف بالتأثير على بعضها إرادياً. وفي غيابه، يتعارض الطموح، وحب السلطة، والطمع، ولا سيما من لدن أولئك الذين يحوزون السلطة في أيديهم، حتى مع إمكانية مثل هذه الخطة، ويصبح لا مناص من **الحرب** (التي تنقسم بها الدول أحياناً إلى دول أصغر، وتنضم أحياناً إلى بعضها وتسعى إلى تشكل كلية أكبر)، وبرغم أن الحرب جهد لا يقصده البشر (مبعثه الأهواء المطلقة العنان)، فهي ربما تكون مسعى مقصوداً خفياً بعمق من حكمة

أعلى، إن لم تكن لتأسيس الشرعية، فعلى الأقل لتهيئة الطريق للقانون وحصول الدول على حرياتها، ومن خلال ذلك الاتحاد في منظومة قائمة على أساس أخلاقي لها، وبرغم المحن المروعة للحرب التي تلم بالجنس البشري، والبلايا التي تحل في ساحته حين يجري الاستعداد لها في أزمنة السلم، فإنها تظل (حينما يتراجع الأمل بحالة السعادة المطمئنة بين الأمم) دافعاً آخر لتطوير جميع المواهب التي يمكن للثقافة أن تستفيد منها حتى أعلى درجاتها.

وبقدر ما يعني الأمر تهذيب الميول، الذي يكون معه نزوعنا الطبيعي بمقتضى مسعانا كنوع حيواني غرضياً تماماً ولكنه يجعل تطوير الإنسانية عسيراً جداً، تبقى الطبيعة تكشف حتى فيما يتعلق بهذا المطلب الثاني من أجل الثقافة عن جهد غرضي للتهذيب لجعلنا نتلقى غايات أسمى مما تستطيع الطبيعة نفسها أن تقدمه. ولا ننكر أرجحية الشر الذي سينهمر علينا بتصفية الذوق إلى حد الوصول به إلى مثل أعلى، بل يصبه علينا حتى الترف في العلوم بصفته مغذياً للخيلاء، بسبب كثرة النوازع النهمة التي ستنطلق من عقالها حينئذ: مع ذلك، لن نخطئ غاية الطبيعة التي تظل تسعى إلى أن تفوز بنا وتبعدنا عن خشونة هذه النوازع وعنفها، والتي تنتمي أكثر إلى حيوانيتنا، وتتعارض أكثر مع تهذيبنا لمسعانا الأسمى (نوازع الالتذاذ)، وإلى فسح المجال لتطوير الإنسانية. والفنون الجميلة والعلوم، بما فيها من متعة قابلة للتوصيل كلياً، وبصقلها المجتمع وتصفيته، إن لم تجعل من الكائنات الإنسانية أفضل أخلاقياً، فعلى الأقل تجعلها أكثر تقبلاً للمدنية، وتقلص من طغيان الميول الحسية، وهكذا تهيئ الناس لحكم يسود فيه العقل وحده؛ أما الشرور التي تبتلينا بها الطبيعة من ناحية، وأنانية الكائنات الإنسانية المتشددة من ناحية أخرى، فإنها تظل تدعو وتقوي وتوجه قوى النفس ألا تخضع لها، وهكذا تتيح لنا أن نشعر بقدرة على غايات أسمى تقبع خفية في داخلنا (*).

(*) يسهل تقدير قيمة الحياة عندنا، إذا ما قيست عن طريق ما نتمتع به (الغاية الطبيعية لحاصل جميع الميول، أي السعادة). فهي تتدنى إلى ما دون الصفر: إذ من يريد أن يبدأ حياته من جديد =

الفقرة (٨٤)
حول الغاية النهائية من وجود عالم، أي الخليقة نفسها

الغاية النهائية هي الغاية التي لا تحتاج إلى غيرها كشرط لإمكانيتها.

إذا افترُضَت الآلية المجردة للطبيعة أساساً لتفسير غرضيتها، فلن نستطيع أن نسأل: لماذا توجد الأشياء في العالم؛ ففي تلك المنظومة المثالية، يقتصر الأمر على الإمكانية الفيزيائية للأشياء وحدها (وهو ما يعني لنا أن نتصور الغايات كمجرد سفسطة دون أي موضوع)؛ وسواء أنسبنا صورة الأشياء هذه إلى المصادفة أو إلى الضرورة العمياء، فلن يكون للسؤال معنى في كلتا الحالتين. لكن إذا افترضنا أن الارتباط بالغايات في العالم هو أمر واقعي وافترضنا أن هناك نوعاً خاصاً من السببية له، هو تحديداً سبب **يتصرف قصدياً**، حينئذ لن نستطيع التوقف عند السؤال لماذا تمتلك الأشياء في العالم (الكائنات المنظمة) هذه الصورة أو تلك، أو لماذا وضعتها الطبيعة في علاقة مع هذا الشيء الآخر أو ذاك؛ فحالما يتم تصور فهمٍ يجب أن يُعدَّ سبب إمكانية مثل هذه الصور كما توجد في الأشياء فعلاً، حتى يجب أن نثير السؤال عن الأساس الموضوعي الذي أوجب على هذا العقل المبدع عملية من هذا النوع، وحينئذ سيكون الغاية النهائية التي توجد من أجلها مثل هذه الأشياء.

لقد قلت سابقاً إن الغاية النهائية لا يمكن أن تكون غاية تكفي الطبيعة لإنتاجها وفق فكرتها، لأنها غير مشروطة. إذ لا يوجد شيء في الطبيعة (ككائن حسي)

= تحت الشروط نفسها؟ أو حتى وفق خطة جديدة ذاتية الاختيار (لكنها تظل منسجمة مع سياق الطبيعة)، وتظل تتجه نحو الالتذاذ وحسب؟ لقد عرضنا فيما سبق أية قيمة تدخرها الحياة إذا عوملت وفق الغاية التي وضعتها لنا الطبيعة، والتي تدخرها في ذاتها، والتي تكمن فيما نفعله نحن (لا فقط ما نتمتع به)، حيث نكون مع ذلك مجرد وسيلة دائماً لغاية نهائية غير محددة. وحينئذ لا يبقى شيء سوى القيمة التي نعطيها نحن أنفسنا لحياتنا لا من خلال ما نقوم به وحسب بل أيضاً من خلال ما نقوم به غرضياً وبمعزل عن الطبيعة فلا يستطيع حتى وجود الطبيعة أن يكون غاية إلا تحت هذا الشرط.

يمكن العثور على أساسه المحدد في الطبيعة نفسها إلا وهو مشروط بدوره دائماً؛ ولا يصح هذا على الطبيعة في الخارج وحدها (الطبيعة المادية)، بل يصح أيضاً على الطبيعة في داخلنا (الطبيعة المفكرة)، ما دام من المفهوم بوضوح أنني لا أتأمل إلا ما هو في داخلي طبيعة. على أن الشيء الذي ينبغي أن يوجد بالضرورة، بحكم تكوينه الموضوعي، كغاية نهائية لسبب عاقل، ينبغي أن يكون شيئاً لا يعتمد في نظام الغايات على أي شرط آخر سوى مجرد الفكرة عنه.

والآن لدينا في العالم نوع واحد من الكائنات التي تكون سببيتها غائية، أي أنه يتجه نحو غايات ولكنه في الوقت نفسه مكون بحيث يتم تمثل القانون الذي يحدد بمقتضاه الغايات لنفسه باعتباره غير مشروط ومستقلاً عن الشروط الطبيعية، ولكنه مع ذلك ضروري في ذاته. والكائن من هذا النوع هو الكائن الإنساني، ولكن منظوراً إليه كشيء في ذاته (نومينون): أي الكائن الطبيعي الوحيد الذي نستطيع أن نتعرف لديه، في أساس تكوينه، على ملكة تتخطى الحس (الحرية) وكذلك على قانون السببية فضلاً عن الموضوع الذي يمكن لهذه الملكة أن تضعه لنفسها بوصفه أسمى غاية (الخير الأسمى في العالم).

والآن لم يعد بالإمكان طرح السؤال عن الإنسان (وعن أي كائن عاقل في العالم) بوصفه كائناً أخلاقياً: لماذا (quem in finem) يوجد؟ فوجوده ينطوي على أسمى غاية في ذاتها، يمكنه أن يُخضِعَ لها، بقدر ما يستطيع، كامل الطبيعة، وعلى أساسها لا يحتاج في الأقل أن يعتبر نفسه خاضعاً لأي تأثير من الطبيعة. والحال إذا كانت الأشياء في العالم، كأشياء غير مستقلة في وجودها، تحتاج إلى سبب أسمى يتصرف وفق الغايات، إذاً فالكائن الإنساني هو الغاية النهائية من الخليقة؛ لأنه من دونه لن تقوم تماماً سلسلة الغايات المترابطة ببعضها؛ وفي الكائن الإنساني وحده، وإن يكن فيه بوصفه ذاتاً للأخلاقية، ينبغي العثور على التشريع غير المشروط فيما يتعلق بالغايات، مما يجعل منه وحده قادراً

على أن يكون غاية نهائية يتم إخضاع كلية الطبيعة لها غائياً (*).

الفقرة (٨٥)
حول اللاهوت الطبيعي

اللاهوت الطبيعي هو محاولة العقل أن يتوصل من غايات الطبيعة (التي لا تُعرَف إلا تجريبياً) إلى السبب الأسمى للطبيعة وخواصه. أما **اللاهوت الأخلاقي** فهو محاولة التوصل من الغايات الأخلاقية للكائنات العاقلة في الطبيعة (التي يمكن معرفتها قبلياً) إلى ذلك السبب وخواصه.

ومن الطبيعي أن يسبق الأول الثاني. لأننا إذا أردنا التوصل **غائياً** من الأشياء في العالم إلى سبب العالم، فإن غايات الطبيعة لا بد أن تكون معطاة، ويجب أن نبحث لها لاحقاً عن غاية نهائية، ومن ثم نبحث لهذه عن مبدأ السببية لهذا السبب الأسمى.

(*) من الممكن لسعادة الكائنات العاقلة في العالم أن تكون غاية للطبيعة، وفي هذه الحالة ستكون غايتها الأخيرة. وفي الأقل نحن لا نستطيع أن نفهم قبلياً لماذا لا يجب أن تكون الطبيعة مرتبة على هذا النحو، لأنه عن طريق آليتها تكون النتيجة ممكنة بالتأكيد، في الأقل بقدر ما نستطيع أن نفهمها. إلا أن أخلاقية وسببية خاضعة لها وفق الغايات أمر مستحيل على نحو مطلق من خلال الطبيعة؛ لأن مبدأ تحديدها للفعل يتخطى الحس، وهكذا فهو الشيء الوحيد الممكن في نظام الغايات، وهو غير مشروط بإطلاق فيما يتعلق بالطبيعة، وبالتالي فإن موضوعها وحده هو الذي يستحق أن يكون **الغاية النهائية** التي يتم لها إخضاع الطبيعة بأسرها. وليست السعادة، بدورها، كما بينا في المقطع السابق بشهادة التجربة، **بغاية للطبيعة**، فيما يتعلق بتفضيل الكائنات الإنسانية على المخلوقات الأخرى، دعك عن كونها **غاية نهائية للخليقة**. ولا بد للناس أن تتخذها دائماً غاية ذاتية أخيرة لها. لكن لو أنني سألت فيما يتعلق بالغاية النهائية للخليقة: لماذا يجب أن توجد الكائنات الإنسانية؟ فحينئذ تتعلق المسألة بغاية موضوعية عليا، كالغاية التي يتطلبها العقل الأسمى لخليقته. لو كان الجواب: ينبغي أن توجد هذه الكائنات حتى يُحسن إليها السبب الأسمى، فحينئذ نحن نناقض الشرط الذي يُخضع له الإنسان حتى رغبته الداخلية بالسعادة (أي التوافق مع تشريعه الأخلاقي الداخلي). وهذا ما يبرهن على أن السعادة لا يمكن إلا أن تكون غاية مشروطة، وأن الكائنات الإنسانية يمكن أن تكون الغاية النهائية للخليقة فقط من حيث هم كائنات أخلاقية؛ أما فيما يتعلق بوضعيتها فلا ترتبط السعادة إلا كنتيجة، أي بمقدار ما تتجاوب مع تلك الغاية باعتبارها الغاية من وجوده.

ويمكن، بل يجب، إجراء كثير من البحوث في الطبيعة وفق المبدأ الغائي دون أن يكون لدينا سبب يقتضي مساءلة أساس إمكانية الفعل الغرضي الذي نجده في مختلف نتاجات الطبيعة. فإذا أردنا أيضاً أن يكون لدينا مفهوم عن هذا، فلن نعرفه مطلقاً عن أي طريق آخر سوى مسلمة ملكة الحكم التأملية، أي المبدأ الذي يرى أنه إذا أُعطيَ لنا نتاج طبيعي عضوي واحد، فإننا لن نفكر، بسبب تكوين ملكتنا المعرفية، بأي أساس آخر باستثناء أساس سبب الطبيعة نفسها (سواء أكان في الطبيعة كلها أو في هذا الجزء منها) ينطوي على سببية له بفضل الفهم؛ وهو مبدأ للحكم بالرغم من أنه لا يتقدم بنا خطوة في تفسير الأشياء الطبيعية وأصلها، فإنه يكشف لنا منظوراً حول الطبيعة ربما يتيح لنا أن نحدد تحديداً أكثر دقة مفهوماً يظل من دونه عقيماً عن كائن أصلي.

والآن أقول إن اللاهوت الطبيعي، مهما يكن المدى الذي يمكن دفعه فيه، لا يستطيع أن يكشف لنا عن شيء حول غاية نهائية للخليقة؛ لأنه لن يمتد حتى إلى السؤال عن مثل تلك الغاية. صحيح أنه يستطيع أن يسوغ المفهوم عن سبب عاقل للعالم، كمجرد مفهوم مناسب ذاتياً لتكوين ملكتنا المعرفية عن إمكانية الأشياء التي نجعلها معقولة لأنفسنا وفق الغايات؛ لكنه لا يستطيع أن يحدد هذا المفهوم مزيداً من التحديد لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية؛ ولا تحقق محاولته هدفه في تأسيس لاهوت، بل يظل دائماً مجرد لاهوت طبيعي، لأن العلاقة بالغايات فيه يمكن، بل يجب، أن تُعتبر مشروطة في داخل الطبيعة وحسب؛ وبالتالي فلا يمكن التساؤل عن الغاية التي توجد من أجلها الطبيعة نفسها (أي الأساس الذي ينبغي البحث عنه خارج الطبيعة)، على الرغم من الفكرة المحددة التي يعتمد عليها المفهوم المحدد لسبب العالم العاقل الأسمى ذاك وبالتالي تعتمد عليها إمكانية وجود لاهوت.

كم تكون الأشياء في العالم مفيدة لبعضها؛ وكم تكون الكثرة في شيء صالحة لهذا الشيء نفسه؛ ومهما توفر لدينا السبب للافتراض أنه لا يوجد شيء

في العالم عبثاً، بل إن كل شيء **في الطبيعة** يصلح لشيء ما، بشرط أن توجد بعض الأشياء (كغايات)، فإن عقلنا بالنتيجة لا يعطي لملكة الحكم أي مبدأ عن إمكانية الموضوع، لكي تحكم بالضرورة حكماً غائياً، سوى مبدأ إخضاع آلية الطبيعة لمعمار مبدع عاقل للعالم: تجيب النظرة الغائية للعالم عن كل هذا على نحو جميل ومثير للإعجاب. ولكن ما دامت المعطيات وبالتالي المبادئ لتحديد هذا المفهوم عن سبب عاقل للعالم (بوصفه الفنان الأسمى) مجرد معطيات ومبادئ تجريبية، فإنها لا تتيح لنا أن نتوصل إلى أي خواص بمعزل عما تكشفه التجربة لنا في آثاره: وما دامت التجربة لا يمكنها أن تحيط بكامل الطبيعة كنظام، فلا بد في الغالب أن تصادف هذا المفهوم وأسس براهين يتناقض بعضها مع بعض (من حيث الظاهر)، لكنها، حتى لو تمكنت من تكوين نظرة تجريبية شاملة لكامل النظام بقدر ما يعنى بمجرد الطبيعة، لن تستطيع أبداً أن ترتفع بنا فوق الطبيعة إلى غاية وجودها نفسها، وبالتالي إلى المفهوم المحدد لذلك العقل الأسمى.

إذا هوَّنا من المشكلة التي يُفترض أن يحلَّها اللاهوت الطبيعي، فسيبدو حلها سهلاً. أي أننا إذا اختزلنا مفهوم الألوهية إلى مفهوم عن كائن عاقل يمكن لنا أن نتصوره، وهو يمتلك خاصية أو أكثر، أو حتى عدة خواص مهمة ضرورية لتأسيس طبيعة تتوافق مع كبرى الغايات الممكنة، ولكن ليس معها كلها؛ أو إذا لم نتردد في تجميل ما لا يمكن البرهنة عليه في نظرية بإكمالها بزيادات اعتباطية، واعتبرنا أنفسنا مخولين، حيث يكون لدينا سبب لافتراض **كمال** أكثر (وما هو الأكثر عندنا؟) لكي نسلم **بكل كمال ممكن**: حينئذ تستطيع الغائية الطبيعية أن تطلق الدعاوى العريضة بأنها تتميز بإقامة أساس للاهوت. ولكن إذا تطلب الأمر منا بيان ما يدفعنا بل ما يسوغ لنا أن نضيف هذه التكملات، فسنحاول حينئذ عبثاً أن نعثر على أي شيء يسوغ لنا ذلك في مبادئ الاستعمال النظري للعقل، الذي يتطلب دائماً ألا يُفترض وجود خواص في تفسير موضوع للتجربة إلا ما يمكن العثور عليه بين المعطيات التجريبية لإمكانيتها. ولدى

الفحص الدقيق يمكننا أن نرى أنه فعلاً تكمن فينا قبلياً فكرة عن كائن أسمى تعتمد على استخدام مختلف تماماً للعقل (استخدامه العملي)، تدفعنا إلى تضخيم التمثل القاصر للغائية الطبيعية عن الأساس الأصلي لغايات الطبيعة وإكماله بمفهوم الألوهية، ويجب ألا نفترض زوراً أننا استخرجنا هذه الفكرة ومعها اللاهوت بتطبيق العقل النظري على معرفة العالم الطبيعي، ناهيك عن أن نكون قد برهنا على واقعيتها.

ولا يجب الإنحاء باللائمة على القدماء لأنهم تصوروا آلهتهم يختلفون اختلافاً كبيراً فيما يتعلق بقدراتهم ومقاصدهم وأوامرهم، بل لتصورهم أنهم جميعاً، بمن فيهم الإله الأسمى، محدودون دائماً بحدود البشر. لأنهم كانوا إذا تأملوا الإجراءات والسياق الذي تجري فيه الأشياء في الطبيعة، وجدوا بالتأكيد أساساً كافياً للافتراض بأن شيئاً ما أكثر من مجرد آلي هو السبب فيها، فتخيلوا وراء آلية هذا العالم مقاصد تعود إلى بعض الأسباب الأسمى لا يمكن لهم أن يتصوروها إلا باعتبارها تعلو على الإنسان. ولكن بما أنهم كانوا يجدون الخير والشر متداخلين في هذا العالم، ويختلط ما هو غرضي بما هو مضاد للغرضية، في الأقل بقدر ما تصل إليه معرفتنا، وكانوا لا يسمحون لأنفسهم بأن يفترضوا أن تلك الغايات الحكيمة والنافعة التي لم يروا برهاناً عليها، تصدر من أجل فكرة اعتباطية، لمبدع أصلي أكمل، فإن من الصعب على حكمهم عن سبب العالم الأسمى أن يكون غير ما كان، ما داموا ينطلقون باستمرار من قواعد الاستعمال النظري للعقل. وفكّر آخرون، ممن أرادوا أن يكونوا طبيعيين ولاهوتيين في الوقت نفسه، أن يرضوا العقل بالاهتمام بالوحدة المطلقة لمبدأ الأشياء الطبيعية التي يقتضيها العقل عن طريق فكرة كائن، تكون فيه كل الأشياء، من حيث هو جوهر واحد فريد، مجرد تحديدات ملازمة له؛ وإذ لا يمكن لهذا الجوهر أن يكون سبب العالم عن طريق العقل، بل يمكن العثور على كل عقول الكائنات في العالم فيه، وبالتالي لا يمكن لهذا الكائن بالتأكيد أن يُحدِثَ أي شيء وفق الغايات، ولكن لا بد لجميع الأشياء، بسبب وحدة

الموضوع الذي تكون مجرد تحديدات له، أن تظل بالضرورة مترابطة ببعضها غرضياً حتى وإن من دون غاية أو قصد. وهكذا قدموا مثالية الأسباب الغائية بنقل وحدة كثرة الجواهر المترابطة غرضياً ببعضها، التي يصعب توليدها، من التواقف السببي **على جوهر واحد** إلى التلازم في **جوهر واحد**؛ وهذا النظام، الذي صار **وحدة الوجود**، إذا نُظِر إليه من جهة الكائنات المتلازمة في العالم، وعُرف لاحقاً باسم الإسبينوزية، إذا نظر إليه من جهة الموضوع الواحد المقوِّم لذاته ككائن أصلي، لم يسهم في حل قضية الأساس الأول للغرضية بقدر ما ألغاها، بتجريد هذا المفهوم من واقعه كله، وتحويله إلى مجرد سوء تأويل لمفهوم وجودي (أنطولوجي) عام عن شيء بوجه عام.

وهكذا فإن مفهوم ألوهية تكفي حكمنا الغائي على الطبيعة لا يمكن إنتاجه أبداً وفق مجرد مبادئ نظرية لاستعمال العقل (وهو ما يعتمد عليه وحده اللاهوت الطبيعي). لأننا إما أن نصرح بأن اللاهوت كله يجب اعتباره خديعة من ملكة الحكم عند الحكم على الترابط السببي للأشياء، ونلجأ إلى مبدأ واحد عن مجرد آلية للطبيعة، تبدو لنا، بسبب وحدة الجوهر الذي لا تمثل الطبيعة فيه سوى كثرة تحديداته، وهي تحتوي على علاقة كلية بالغايات وحسب؛ أو إذا شئنا، بدلاً من مثالية الأسباب النهائية هذه، أن نظل لصيقين بالمبدأ الأساسي عن واقعية هذا النوع الخاص من السببية، وحينئذ نضع أساس الغايات الطبيعية على عدة كائنات أو حتى على كائن أصلي عاقل واحد فقط، ولكن ما دام لا يتوفر لدينا شيء لتأسيس مفهوم عن هذا الكائن سوى مبادئ التجربة، المستمدة من ترابط الغايات في العالم، فمن ناحية، لن نجد أي علاج للتنافر الذي تقدمه الطبيعة في كثير من الأمثلة فيما يتعلق بوحدة الغايات، ومن ناحية أخرى، ما دام مفهوم سبب عاقل واحد لا يتم إنتاجه إلا كما تسوِّغه التجربة، فلن نتمكن أبداً من تحديده على نحو كافٍ بالنسبة إلى أي نوع من اللاهوت الصالح للاستعمال (نظرياً كان أو عملياً).

ولا شك أن الغائية الطبيعية تدفعنا إلى البحث عن لاهوت، لكنها لا تستطيع أن تنتج لاهوتاً، مهما محصّنا الطبيعة من خلال التجربة ومهما أكملنا ترابط الغايات المكتشفة فيها بأفكار العقل (الذي ينبغي أن يكون نظرياً فيما يتعلق بالقضايا الطبيعية). وقد يقول قائل: أي نفع يعود علينا في أن نقيم كل هذه الإجراءات على أساس عقل كبير لا سبيل إلى معرفته عندنا، وافتراض أن يكون قد نظم هذا العالم وفق مقاصده، إذا كانت الطبيعة لا تخبرنا ولا تستطيع أن تخبرنا بأي شيء عن الهدف النهائي منه؟ وهو هدف لا نستطيع من دونه أن نكوِّن أية نقطة إحالة مشتركة بكل تلك الغايات الطبيعية، ولا مبدأ غائياً يكفي لمعرفة كل تلك الغايات معاً في منظومة واحدة وكذلك لتكوين مفهوم عن العقل الأسمى، بوصفه سبب هذه الطبيعة، يمكنه أن ينفع كمعيار لملكة الحكم عندنا للتأمل في الطبيعة غائياً. وسيكون لديَّ في تلك الحالة **عقلٌ فنيٌّ**، لمختلف الغايات، وليس **حكمةً**، لغاية نهائية، لا بد له أن يحتوي واقعياً على الأساس المحدد للغاية النهائية. ولكن عند غياب غاية نهائية، لا يستطيع أن يوفرها قبلياً سوى العقل الخالص وحده (ما دامت جميع الغايات في العالم مشروطة تجريبياً، ولا تستطيع أن تحتوي إلا على ما يصلح لهذا الشيء أو ذاك كهدف عرضي، وليس على الصالح بإطلاق)، وهو وحده الذي يعلمني أية خواص، وأية درجة، وأية علاقة للسبب الأسمى بالطبيعة يجب أن أتصورها لأحكم عليها كمنظومة غائية، كيف وبأي حق أجرؤ اعتباطاً على توسيع المفهوم المحصور جداً عن ذلك العقل الأصلي الذي أستطيع أن أقيمه على معرفتي المحدودة بالعالم، لأطبقه على قدرة هذا الكائن على تحقيق أفكاره واقعياً، وإرادته القيام بهذا الفعل. .إلخ، وبالتالي أرفعه إلى مصاف فكرة عن كائن لانهائي جكيم؟ لو حدث ذلك نظرياً، فهذا يعني وجود العلم الكلي في نفسي، لكي أعرف كامل ترابط الغايات في الطبيعة، ولكي أتمكن من التفكير حتى بجميع الخطط الأخرى الممكنة، التي لا بد أن يحكم العقل بأن الخطة الموجودة منها، بالمقارنة معها، هي الأفضل. لأنني من دون هذه المعرفة

الكاملة بالنتيجة لا أستطيع أن أتوصل إلى مفهوم محدد عن السبب الأسمى، الذي لا يمكن العثور عليه إلا في مفهوم عن عقل يمتاز باللانهائية من جميع النواحي، أي مفهوم ألوهية، وهكذا أُقيم أساساً للاهوت.

وبالتالي فإننا مع كل توسيع ممكن للغاية الطبيعية، بما ينسجم مع المبدأ الأساسي الذي استخلصناه سابقاً، بسبب تكوين ملكتنا المعرفية ومبادئها، لا نستطيع أن نتصور الطبيعة، في الترتيبات الغرضية التي صارت معروفة لنا فيها، إلا بوصفها نتاج عقل تكون خاضعة له. أما كون هذا العقل ينطوي على هدف نهائي في كلية الطبيعة وإنتاجها (التي لن تكمن في هذه الحالة في طبيعة العالم الحسي) فأمر لا ينكشف لنا أبداً عن طريق البحث النظري في الطبيعة، بل يظل، حتى مع كل معرفتنا بالطبيعة، أمراً غير محسوم ما إذا كان السبب الأسمى هو أساسها الأصلي وفق غاية نهائية دائماً، أم أنها عن طريق عقل تحدده مجرد الضرورة في طبيعتها لإنتاج بعض الصور (بالتماثل مع ما نسميه بالغريزة الفنية لدى الحيوانات)، دون أن يكون من الضروري أن نعزو لها أية حكمة، دعك من الحكمة الأسمى المقرونة بالخواص الأخرى الضرورية لكمال نتاجها.

ومن هنا لا يصلح اللاهوت الطبيعي، وهو غائية طبيعية أُسيء فهمها، إلا كتهيئة (أو تمهيد) للاهوت، ولا يكفي لهذا الغرض إلا بمعونة مبدأ آخر، يمكنه الاعتماد عليه، وليس في ذاته، كما يدل اسمه.

الفقرة (٨٦)
حول اللاهوت الأخلاقي

إذا فكر أكثر فهم شيوعاً بوجود الأشياء في العالم ووجود العالم نفسه، فإنه لن يستطيع أن ينكر الحكم بأن جميع المخلوقات المتنوعة، مهما تكن فنية ترتيبها، ومهما تعددت كثرة أواصر التفاعل الغرضي الذي تقترن به ببعضها، فإن كلية هذه المنظومات الكثيرة فيها، التي نسميها خطأً بالعوالم، سيكون وجودها عبثاً إذا لم

يكن فيها كائنات إنسانية (أو كائنات عاقلة بشكل عام)، أي الحكم بأنه من دون الكائنات الإنسانية ستكون الخليقة بأسرها مجرد صحراء مقفرة، توجد بلا طائل، ومن دون غاية نهائية. ولكن ليس من العلاقة مع ملكاتها المعرفية (العقل النظري) يكتسب وجود كل شيء في العالم سواها قيمته، حتى يتعين أن يوجد أحد يستطيع أن **يتأمل** العالم. إذ لو كان هذا التأمل في العالم يتيح له ألا يتمثل سوى الأشياء من دون غاية نهائية، إذاً فلن تترتب قيمة على حقيقة كونها تُعرف؛ وسنكون قد افترضنا لها غاية نهائية يكون للتأمل في العالم نفسه قيمة بمقتضاها. وكذلك ليس الشعور باللذة هو الذي نتصور بمقتضاه غاية نهائية معطاة للخليقة، أي ليست الرفاهية ولا المتعة (سواء أكانت جسدية أو روحية)، أو بكلمة واحدة ليست السعادة هي التي تقدَّر بمقتضاها تلك القيمة المطلقة. لأن كون الإنسان يتّخذ من هذه لنفسه، حين يوجد، غاية نهائية لا يقدم لنا أي مفهوم عن سبب وجوده على الإطلاق، ولا أية قيمة يمتلكها هو نفسه لكي يجعل من وجوده ممتعاً. وحينئذ لا بد أنه افتُرِضَ في الأصل غاية نهائية للخليقة حتى يكون هناك أساس عقلي يسوّغ لماذا يجب أن تتوافق الطبيعة، إذا اعتُبرت كلية مطلقة وفق مبادئ الغايات، مع سعادته. من هنا فملكة الرغبة وحدها، وإن لم تكن ما يجعل الإنسان يعتمد على الطبيعة (من خلال الدوافع الحسية)، ليست هي ما بمقتضاه تعتمد قيمة وجوده على ما يستقبله ويستمتع به؛ بل هي بالأحرى القيمة التي يستطيع وحده إعطاءها لنفسه، والتي تكمن فيما يفعله، وكيف واستناداً إلى أية مبادئ يفعله، لا كرابطة في الطبيعة بل في حرية ملكة رغبته؛ أي أنه عن طريق إرادة طيبة فقط يمكن أن يكتسب وجوده قيمة مطلقة، وفي ضوء علاقته به يستطيع العالم أن يكتسب غاية نهائية.

يتفق أشيع حكم على العقل الإنساني السليم اتفاقاً تاماً مع هذا، أي تحديداً أنه بوصفه كائناً أخلاقياً فقط يستطيع الإنسان أن يكون غاية نهائية للخليقة، إذا وجهنا أنظارنا صوب هذا الحكم ووفرنا المناسبة للبحث فيه. وقد يقول قائل: ما نفع أن يكون موهوباً إلى هذا الحد، حتى لو كان فعالاً جداً فيه، وبالتالي

يمارس تأثيراً مفيداً على الجماعة، وهكذا تكون له قيمة كبرى بمقتضى حالة السعادة التي تغمره والفائدة التي يهبها للآخرين، ما لم يكن يمتلك إرادة طيبة؟ إذا نظر أحد إلى ما في داخله، فقد يجده موضوعاً دنيئاً؛ وإذا لم تكن الخليقة من دون غاية نهائية تماماً، فحينئذ لا بد أن يكون هو، الذي ينتمي إليها كذلك كإنسان، من حيث هو شخص شرير، في عالم تحكمه قوانين أخلاقية، مهيئاً وفقها للتضحية بغايته الذاتية (في السعادة)، بوصفها الشرط الوحيد الذي يتناغم به وجوده مع الغاية النهائية.

والآن، حين نواجه الترتيبات الغرضية في العالم، وكما يقتضي العقل حتماً، نُخضِع الغايات المشروطة وحسب إلى غاية غير مشروطة أسمى، أي إلى غاية نهائية، فنحن نرى بسهولة في المحل الأول أننا معنيون لا بغاية للطبيعة (في داخلها)، من حيث هي توجد، بل بغاية وجودها، مع كل الترتيبات القرينة به، وبالتالي فنحن معنيون **بالغاية الأخيرة للخليقة**، ولا سيما بالشرط الأسمى الذي يمكن من خلاله وحده الحصول على غاية نهائية (أي الأساس المحدد لأعلى فهم لإنتاج كائنات العالم).

والآن ما دمنا نعترف بالإنسان كغاية للخليقة فقط بوصفه كائناً أخلاقياً، فلدينا في المحل الأول أساس، هو في الأقل الشرط الرئيس، لاعتبار العالم كلاً متداخل الأواصر وفق الغايات ومنظومة من الأسباب النهائية، ولكن قبل كل شيء، فيما يخص علاقة الغايات الطبيعية بسبب العالم العاقل (الذي هو ضروري بفعل تكوين عقلنا)، لدينا أساس من أجل مبدأ لتصور طبيعة هذا المبدأ الأول وخواصه من حيث هو الأساس الأسمى في مملكة الغايات، وبالتالي لتحديد مفهوم عنه، وهذا ما لا تستطيع أن تقوم به الغائية الطبيعية، التي لا تستطيع أن تنتج إلا المفاهيم غير المحددة ولهذا السبب نفسه لا تتناسب مع الاستعمال النظري والاستعمال العملي على السواء.

على أساس هذا المبدأ المحدد بهذه الطريقة عن سببية الكائن الأصلي يجب

ألا نتصوره كمجرد عقل وكمشرع للطبيعة وحسب، ولكن أيضاً كسلطة مشرعة عليا في مملكة الغايات الأخلاقية. ففي العلاقة **بالخير الأسمى** الممكن تحت حكمه وحده، أي تحديداً وجود الكائنات العاقلة تحت قوانين أخلاقية، سوف نتصور هذا الكائن الأصلي **عليماً** بكل شيء، وهكذا لن تختفي عن علمه حتى نوازعنا الداخلية (التي تشكل القيمة الأخلاقية الفعلية لأفعال الكائنات العاقلة في العالم)؛ وبوصفه **قديراً** على كل شيء، يستطيع أن يجعل كل الطبيعة مناسبة لهذه الغاية الأسمى؛ وبوصفه **رحيماً** بكل شيء وفي الوقت نفسه **عادلاً**، لأن هاتين الصفتين (اللتين تتحدان في الحكمة) تشكلان شروطَ سببيةِ السبب الأسمى للعالم كخير أسمى تحت قوانين أخلاقية؛ وعلى غرار ذلك تندرج جميع الصفات المتعالية الباقية، مثل **الأزلية وكلية الحضور**... إلخ (لأن الخير والعدالة هما صفتان أخلاقيتان)، مما يجب افتراضه في العلاقة غاية نهائية، يجب تصورها عند مثل هذا الكائن. بهذه الطريقة تُصلِحُ الغائية الأخلاقية ما تفسده الغائية الطبيعية، فتؤسس أولاً **لاهوتاً**؛ لأن اللاهوت، إذا انطلق باستمرار ولم يختلس من الغائية على نحو غير ملحوظ، لا يستطيع وحده أن يؤسس أكثر من **علم للشياطين**، لا يقدر على أي مفهوم محدد.

غير أن علاقة العالم بسبب أسمى، كألوهية، بمقتضى المسعى الأخلاقي لبعض الكائنات فيه، لا يقوم بهذا بمجرد إكمال الأساس الغائي الطبيعي للبرهان، واتخاذه هذا بالضرورة أساساً له؛ بل هو يكفي في ذاته، ويوجه الانتباه إلى غايات الطبيعة والبحث في الفن الكبير الذي لا يحاط به الذي يكمن وراء صورها بغية توفير عرضية من الغايات الطبيعية للأفكار التي يخلقها العقل العملي الخالص. لأن مبدأ الكائنات في العالم تحت قوانين أخلاقية هو قبلياً مبدأ ينبغي أن تحكم الكائنات الإنسانية استناداً إليه بالضرورة. فضلاً عن ذلك، لو كان هناك سبب للعالم بشكل عام يتصرف قصدياً، ويتجه نحو تحقيق غاية، فإن هذه الغاية الأخلاقية يجب أن تكون شرطاً لإمكانية الخليقة بما لا يقل ضرورة عن العلاقة وفق القوانين الطبيعية (وفي هذه الحالة ستكون لذلك السبب

العاقل غاية نهائية أيضاً)؛ وهذا ما يراه العقل قبلياً كمبدأ أساسي ضروري من أجل الحكم الغائي على وجود الأشياء. وهنا فقط نصل إلى الأمر المهم، وهو هل لدينا أساس يكفي للعقل (سواء أكان تأملياً أو عملياً) لكي يعزو غاية نهائية لسبب أسمى يتصرف وفق الغايات. فبسبب التكوين الذاتي لعقلنا أو حتى الكيفية التي يجب أن نفكر بها بعقل الكائنات الأخرى، يمكن القول إنه من المسلم به قبلياً أن هذه الغاية النهائية لا يمكن أن تكون شيئاً سوى الكائن الإنساني تحت قوانين أخلاقية، بينما في المقابل لا يمكن التعرف على غايات الطبيعة في النظام الفيزيائي قبلياً على الإطلاق، كما لا يمكن النظر بأية طريقة إلى أن الطبيعة لا يمكنها أن توجد من دون مثل هذه الغاية.

ملاحظة

تخيلوا شخصاً يعيش لحظات ينزع فيها ذهنه لموقف أخلاقي. إذا كانت تحيط به طبيعة جميلة، وتغمره حالة من راحة البال والاستمتاع بوجوده، فسيشعر بحاجة الإعراب عن امتنانه إلى شخص ما على ذلك. وإذا وجد نفسه، في مناسبة أخرى، في حالة ذهنية مشابهة ينوء تحت وطأة الواجبات التي لا يستطيع تأديتها إلا من خلال تضحية طوعية، فسيشعر بحاجة أنه أدى فعلاً أُمِرَ به وأنه انصاع إلى سيده الأسمى. أو لو أنه بطريقة طائشة تصرف على نحو معاكس لواجبه، وإن لم يصبح عرضة لمساءلة الآخرين، مع ذلك سيطغى عليه شعور جامح بالندم ويتكلم معه وكأنه صوت قاضٍ لا بد له أن يقدم له نبذة عن الفعل الذي قام به. بكلمة وجيزة، يحتاج إلى عقل أخلاقي لكي يكون هناك كائن للغاية التي يوجد من أجلها، يكون السبب له ويكون العالم بطريقة ما متناسباً مع هذه الغاية. ومن العبث البحث عن دوافع وراء هذه المشاعر، لأنها ترتبط مباشرة بالنزوع الأخلاقي الأنقى، ما دام **الامتنان والطاعة والتواضع** (الإذعان للعقاب المستحق) هي منازع جزئية للعقل نحو الواجب، والذهن الذي يميل إلى توسيع نزوعه الأخلاقي هنا يتصور فقط موضوعاً لا يوجد في

العالم لكي يوضح، حيثما يمكن، واجبه نحو ذلك الموضوع. هكذا يمكن في الأقل ويتأسس أيضاً في نزوعنا الأخلاقي لتمثل حاجة أخلاقية خالصة لوجود كائن تكتسب به أخلاقيتنا القوة أو حتى مدى أوسع (في الأقل وفق تمثلنا)، أي تحديداً بافتراض موضوع جديد لممارسته، أي كائن يشرع أخلاقياً خارج العالم، من دون أي اعتبار لبرهان نظري، ولا منفعة ذاتية، بل على أساس أخلاقي خالص، متحرر من كل تأثير خارجي (وبالتالي فهو ذاتي وحسب)، على أساس تزكية من عقل عملي خالص يشرع لنفسه وحده. وحتى لو كان هذا النزوع لا يحدث إلا نادراً أو لا يمكث طويلاً، بل يعبر عبوراً سريعاً ولا يترك أثراً باقياً، أو حتى من دون تأمل في الموضوع الذي يتم تأمله في هذه الصورة الشبحية ومن دون حرص على نقله تحت مفاهيم واضحة، يظل هناك أساس لا تخطئه العين لمثل هذا النزوع الأخلاقي بوصفه المبدأ الذاتي لا للاكتفاء بالأسباب الطبيعية في تأمل غرضية العالم، بل بالأحرى لوضعها في سبب أسمى يحكم الطبيعة وفق مبادئ أخلاقية. زد على ذلك حقيقة كوننا نشعر أننا يضطرنا القانون الأخلاقي إلى الاجتهاد في البحث عن غاية كلية أسمى، لكننا نشعر في الوقت نفسه أننا والطبيعة كلها عاجزون عن الوصول إليها؛ وبقدر ما نجتهد في البحث عنها نشعر أننا نستطيع أن نحكم بأننا متوافقون مع الغاية النهائية لسبب العالم العاقل (إذا وجد مثل هذا السبب)؛ وهكذا يوجد أساس أخلاقي خالص للعقل العملي يدعوه لافتراض هذا السبب (ما دام يمكن افتراضه من دون تناقض)، حتى لو لم يكن إلا لتحاشي المجازفة بمعرفة أن ذلك الجهد كان عقيماً في نتائجه، فيصاب العقل بالفتور.

ما نريد قوله من كل هذا هو أنه وإن كان **الخوف** يُنتِجُ بالتأكيد **آلهة** (شياطين)، فإن **العقل** وحده عن طريق مبادئه الأخلاقية قادر على إنتاج مفهوم الله (حتى لو كان المرء جاهلاً حقاً بغائية الطبيعة، كما هو الحال في العادة، أو متشككاً جداً، بمقتضى صعوبة الموازنة بين المبادئ المتناقضة فيها عن طريق مبدأ ثابت بما يكفي)؛ ويُصلِح المسعى **الأخلاقي** الداخلي للوجود الإنساني نواقص معرفة

الطبيعة، بتوجيهنا لتصور سبب أسمى، للغاية النهائية لوجود الأشياء جميعاً، التي لا يكفي لها مبدأ سوى مبدأ أخلاقي للعقل، بخواص عن طريقها يمكن إخضاع كلية الطبيعة إلى هدفه الوحيد (الذي تكون الطبيعة مجرد أداة بالنسبة إليه) (أي لتصورها **كألوهية**).

الفقرة (٨٧)
حول البرهان الأخلاقي على وجود الله

هناك غائية طبيعية تعطي ملكة حكمنا التأملية نظرياً أساساً كافياً لافتراض وجود سبب عاقل للعالم. لكننا أيضاً نجد في أنفسنا وكذلك في مفهوم الكائن العاقل الذي أُعطي الحرية (لسببيته) بشكل عام غائية أخلاقية، لا تحتاج، ما دامت العلاقة بغاية ما وقوانينها تتحدد فينا قبلياً، وبالتالي يمكن الإقرار بضرورتها، إلى سبب عاقل خارجنا لهذه القانونية الداخلية، أكثر مما نحتاج نحن أن نتطلع إلى وراء ما نجده غرضياً في الخواص الهندسية للأشكال (بالنسبة إلى جميع الممارسات الفنية) إلى سبب أسمى أودع هذه الغرضية في تلك الأشكال. مع ذلك فهذه الغائية الأخلاقية تهمُّنا ككائنات في العالم ومن هنا ككائنات ترتبط بأشياء أخرى في العالم، وهذا القانون نفسه يملي علينا أن نوجه حكمنا عليها، سواء كغايات أم كموضوعات نكون نحن أنفسنا غاياتٍ لها. إذاً من هذه الغائية الأخلاقية التي تعنى بعلاقة السببية بالغايات عندنا أو حتى بالغايات النهائية التي يجب أن نستهدفها في العالم، وبالتالي العلاقة المتبادلة للعالم بتلك الغاية الأخلاقية والإمكانية الخارجية لتحقيقها (التي لا يمكن لغائية طبيعية أن تفضي بنا إليها)، يظهر السؤال الضروري ما إذا كانت تضطر حكمنا العقلي أن يمضي إلى ما وراء العالم ويبحث عن مبدأ أسمى عاقل لعلاقة الطبيعة بما هو أخلاقي فينا، لكي تمثل الطبيعة بوصفها غرضية حتى في العلاقة مع التشريع الأخلاقي الداخلي وتنفيذه الممكن. وهكذا فهناك بالتأكيد غائية أخلاقية؛ ترتبط ارتباطاً ضرورياً بما هو مشرع (nomothetic) للحرية من

ناحية وللطبيعة من ناحية أخرى؛ تماماً كما يرتبط ارتباطاً ضرورياً التشريع المدني بالسؤال عن أين يمكن البحث عن السلطة التنفيذية، وبالسؤال العام عن الكيفية التي يجب أن يوفر بها العقل واقعية نظام قانوني معين للأشياء لا يكون ممكناً إلا وفق الأفكار. سنصف في البداية تقدم العقل من تلك الغائية الأخلاقية وعلاقتها بالطبيعي حتى **اللاهوت**، وسنتأمل في إمكانية هذا النوع من الاستدلال وصلاحيته.

إذا افترضنا وجود بعض الأشياء (أو حتى صور بعض الأشياء وحسب) أمراً ممكناً عرضياً، وبالتالي فقط من خلال شيء آخر، كسبب، فنستطيع أن نبحث عن الأساس الأسمى لهذه السببية، وبالتالي عن غير المشروط لهذا المشروط، إما في النظام الطبيعي أو في النظام الغائي (وفق الترابط الفاعل أو الترابط الغائي). أي أننا نستطيع أن نسأل: ما هو السبب المنتج الأسمى؟ أو ما هي الغاية العليا (أي غير المشروطة مطلقاً) من ذلك، أي الغاية النهائية من توليد هذا النتاج أو ذاك من النتاجات بشكل عام؟ وفي هذه الحالة نفترض بالطبع أن هذا السبب قادر على تمثل الغايات، وبالتالي فهو كائن عاقل، أو في الأقل يجب أن نتصوره باعتباره يتصرف وفق قوانين مثل هذا الكائن.

إذا تابعنا هذا النسق الأخير، يكون لدينا مبدأ أساسي، يضطر معه حتى أكثر العقول الإنسانية شيوعاً إلى الاتفاق بشأنه، وهو أنه إذا كان على العقل أن يقدم **غاية نهائية** قبلياً على الإطلاق، فلن تكون هذه الغاية سوى الكائن الإنساني (أي كل كائن عاقل في العالم) **تحت قوانين أخلاقية**(*). لأنه (هكذا يحكم كل

(*) عمداً أقول: **تحت** قوانين أخلاقية. فالغاية النهائية من الخليقة ليست الكائن الإنساني **وفق** قوانين أخلاقية، أي من يتصرف وفقها. فباستعمال هذا التعبير الأخير نقول أكثر مما نعرف، اي أنه في سلطة خالق العالم أن يجعل الإنسان دائماً يتصرف وفق قوانين أخلاقية، وهذا ما يفترض وجود مفهوم الحرية والطبيعة (ولهذه الأخيرة وحدها يتصور المرء خالقاً خارجياً)، ينطوي على معرفة تتجاوز بكثير معرفة عقلنا بالأساس الذي يتخطى الحس للطبيعة وتماهيها مع ما يجعل السببية من خلال الحرية ممكنة في العالم. فقط بقولنا: «**الكائن الإنساني تحت قوانين أخلاقية**»، يمكننا =

شخص) إذا كان العالم بكامله يتكون من كائنات لا حياة فيها أو حتى كائنات حية جزئياً ولكنها غير عاقلة، إذاً فلن يكون لوجود مثل هذا العالم أية قيمة على الإطلاق، لأنه لن يوجد فيه أي كائن لديه أدنى مفهوم عن القيمة. وفي المقابل، لو وجدت كائنات عاقلة أيضاً، ولكنها كائنات لا يستطيع عقلها إلا أن يضع قيمة وجود الأشياء في علاقة الطبيعة بأنفسهم (أي في تحقيق رفاهيتهم) ولم يتمكنوا من أن يخلقوا لأنفسهم قيمة أصيلة (في الحرية)، حينئذ لا بد أن توجد في العالم غايات (نسبية)، ولكن ليس غاية نهائية (مطلقة)، ما دام وجود هذه الكائنات العاقلة نفسها سيظل دائماً بلا غاية. على أن للقوانين الأخلاقية خاصية فريدة وهي أنها تملي ما تمليه على العقل باعتباره غاية بلا شرط، وهكذا تقوم بما يقتضيه مفهوم الغاية النهائية بالضبط؛ ووجود مثل هذا العقل، الذي يمكن أن يكون قانوناً أسمى لنفسه في العلاقة بالغايات، أي بعبارة أخرى، وجود كائنات عاقلة تحت قوانين أخلاقية، يمكن تصوره وحده باعتباره الغاية النهائية لوجود العالم. في المقابل، إذا لم يكن الأمر على هذه الحال، فإما ألا تكون هناك غاية على الإطلاق لوجود العالم في سببه، أو أنها تقوم في غاية من دون غاية نهائية.

ويلزمنا القانون الأخلاقي، كشرط عقلي صوري لاستعمال حريتنا، بنفسه

= القول، دون أن نتخطى حدود معرفتنا، إن وجوده يشكل الغاية النهائية للعالم. وهذا ما يتوافق توافقاً كاملاً مع حكم العقل الإنساني حين يتأمل في مجرى العالم. ونحن نعتقد أننا نجد آثار علاقة حكيمة بالغايات حتى لدى الشرير حين نرى أن المجرم لايموت إلا بعد أن يتجرع العقاب الذي يستحقه على سوء أفعاله. ووفقاً لمفاهيمنا عن السببية الحرة، يعتمد السلوك الخير والشرير على أنفسنا؛ أما أسمى حكمة لحكومة العالم فنضعها في الحض على الأول، لكن نتائج كليهما تعتمد على قوانين أخلاقية. ويكمن «مجد الله» في هذه الأخيرة، التي لا يخلو من صواب أن يسميها اللاهوتيون بالغاية الأخيرة للخليقة. ويجب أن نلاحظ أيضاً أننا حين نستعمل كلمة «خليقة» فإننا لا نعني بها سوى ما نقوله هنا، أي سبب وجود عالم أو الأشياء فيه (جواهره)، وهذا ما ينطوي عليه مفهوم الكلمة القائل (تحقيق الجوهر هو الخلق: actuatio substantiae creatio) الذي لا يتضمن في الأصل افتراض سبب يتصرف بحرية وبالتالي عاقل (نريد أن نبرهن في الدرجة الأولى على وجوده).

وحده، دون الاعتماد على أي نوع من الغاية كشرط مادي؛ لكنه مع ذلك **يحدد** لنا قبلياً أيضاً غاية نهائية يلزمنا بالسعي نحوها، وهذا هو **أسمى خير في العالم** يمكن من خلال الحرية.

والشرط الذاتي الذي يستطيع أن يضع تحته الكائن الإنساني (وحسب مفاهيمنا كل كائن متناهٍ عاقل أيضاً) غاية نهائية لنفسه تحت القانون المذكور هو السعادة. ومن هنا فإن أقصى خير طبيعي ممكن في العالم يمكن تطويره بقدر ما يُترك الأمر لنا كغاية نهائية هو **السعادة** ـ تحت الشرط الموضوعي لانسجام الإنسان مع قانون الأخلاقية، كاستحقاق أن يكون سعيداً.

مع ذلك فإن من المستحيل علينا مع ملكاتنا العقلية كلها أن نتمثل هذين المطلبين عن الغاية النهائية التي يضعها لنا القانون الأخلاقي باعتبارها ترتبط بمجرد أسباب طبيعية وتكفي لفكرة الغاية النهائية كما يتم تصورها على السواء. وهكذا فإن مفهوم **الضرورة العملية** لمثل هذه الغاية، من خلال تطبيق قدراتنا، لا ينسجم مع المفهوم النظري عن **الإمكانية الطبيعية** لإنتاجها ما لم نربط حريتنا بأية سببية أخرى (كوسيلة) غير الطبيعة.

وبالتالي يجب أن نفترض سبباً أخلاقياً للعالم (هو مبدع العالم) لكي نضع أمام أنفسنا غاية نهائية، تتفق مع القانون الأخلاقي؛ وبقدر ما تكون هذه الغاية النهائية ضرورية لهذا (أي بالدرجة نفسها وللسبب نفسه) تكون ضرورية أيضاً لافتراض الأول، أعني أن الله موجود(*).

❊ ❊ ❊ ❊

(*) ليس المقصود من هذه المحاججة الأخلاقية أن تقدم أي برهان صالح موضوعياً لوجود الله، وكذلك ليس المقصود منها أن تبرهن للمرتاب أن الله موجود؛ بل المقصود منها أن تبرهن أن تفكيره الأخلاقي لكي يكون متماسكاً، **فيجب أن يتضمن** افتراض هذه القضية بين مسلمات عقله العملي. وكذلك ليس المقصود منها القول إن من الضروري افتراض أن سعادة جميع الكائنات العاقلة في العالم وفق أخلاقيتها تتماثل مع الأخلاق؛ بل إنها ضرورية من خلال الأخلاق. وبالتالي فهي محاججة ذاتية، كافية للكائنات الأخلاقية.

ولا يقول هذا البرهان، الذي نستطيع أن نضفي عليه صورة الدقة المنطقية، إنه من الضروري افتراض وجود الله للإقرار بصلاحية القانون الأخلاقي، وبالتالي فإن كل من لا يقنع نفسه بالأول يمكنه أن يحكم بأنه متحرر من إلزامات الثاني. كلا! كل ما يجب التوقف عنده في تلك الحالة سيكون استقصاد تحقيق الغاية النهائية في العالم (أي سعادة الكائنات العاقلة التي تتناغم بانسجام مع القانون الأخلاقي باعتباره أسمى وأفضل شيء في العالم) عن طريق الانصياع للقانون الأخلاقي. يظل على كل كائن عاقل أن يتعرف على نفسه باعتباره مقيداً إلى الأبد تقييداً وثيقاً بأوامر الأخلاق؛ لأن قوانينها صورية وهي تلزم على نحو غير مشروط ومن دون اعتبار للغايات (كمادة للإرادة). غير أن المطلب الواحد للغاية النهائية، كما يمليه العقل العملي على الكائنات في العالم، هو غاية مفروضة عليهم بشكل لا مناص منه بطبيعتهم (ككائنات نهائية)، يريد العقل إخضاعها للقانون الأخلاقي **كشرط** لا يُنتَهَك، كما يريد أن تُعرَفَ كلياً وفق ذلك القانون، وهكذا يجعل من تطوير السعادة، بما ينسجم مع الأخلاق، الغاية النهائية. والحال أن توسيع السعادة (بقدر ما يعني الأمر السعادة) ما دام يقع في إطار قدرتنا، فإنه أمر يفرضه القانون الأخلاقي، بصرف النظر عما ستسفر عنه نتيجة هذا الجهد. إذ يكمن تحقيق الواجب في صورة الإرادة الجادة، وليس في أسباب النجاح الوسيطة.

افترضوا إذاً لو أن شخصاً أقنع نفسه بسبب ضعف جميع حججه التأملية التي حظيت بالثناء عالياً من جهة، وتحت وطأة الخروقات الكثيرة التي يواجهها في الطبيعة وفي عالم العادات(*) من جهة أخرى بالقضية القائلة إن الله غير موجود؛ سيكون محتقراً في عيني نفسه لو أنه تعين عليه استناداً إلى ذلك أن يزعم أن قوانين الواجب خيالية وغير صالحة وغير ملزمة، فكان يجب عليه أن يقرر

(*) في طبعة ركلام: (sittenwelt) (عالم الأخلاق)، وقد ترجمتها طبعة كمبرج: (عالم العادات: world of mores)، بينما ترجمها برنارد: (عالم الحس: world of sense).

تخطيها دون خوف. سيظل مثل هذا الشخص شخصاً محتقراً دائماً، حتى لو أنه أقنع نفسه لاحقاً بما شكك فيه أولاً بطريقته هذه في التفكير، حتى وإن حقق واجباته بحرص كما يُطلب منه بدافع الخوف أو الحصول على جائزة، ولكن دون ميل أو توقير للواجب. وبخلاف ذلك لو أنه يؤدي واجبه كمؤمن بما يمليه عليه ضميره باستقامة ودون إيثار لنفسه، لكنه مع ذلك يعتقد أنه متحرر من جميع الإلزامات الأخلاقية ما دام مقتنعاً بعدم وجود الله، فإن هذا يتوافق ولكن على نحو سيء مع نزوعه الأخلاقي.

هكذا نستطيع أن نتصور حالة إنسان فاضل (مثل إسبينوزا) كان على قناعة راسخة بأنه ما من إله، (وما دام للأمر في موضوع الأخلاق نتيجة مشابهة) فإنه لا توجد حياة قادمة: فكيف يمكنه أن يحكم على تصميمه الغرضي الداخلي بمقتضى القانون الأخلاقي، الذي يوقره هو نفسه عملياً؟ وهو لا يبتغي أية منفعة لنفسه من انصياعه لهذا القانون، سواء أفي هذا العالم أو في عالم آخر؛ بل يقتصر ما يبتغيه على أن يرسخ، دون أنانية، الخير الذي يوجه القانون المقدس كل قواه له. غير أن جهده محدود؛ وبالرغم من أنه قد يتوقع توافقاً عرضياً من الطبيعة في هذا الأمر أو ذاك، فإنه لا يتوقع انسجاماً منتظماً وفق قواعد ثابتة (كالحال مع المسلمات الداخلية عنده الموجودة أو الواجبة) مع الغايات التي يشعر بأنه مقيد بها ومضطر إلى تحقيقها. ستحيط به الخديعة والعنف والحسد دائماً، وإن كان هو نفسه نزيهاً، مسالماً، وخيراً، والفضلاء الذين يظل يلتقيهم، برغم كل استحقاقهم للسعادة، تظل تُخضعهم الطبيعة، التي لا تولي اهتماماً لذلك، إلى كل شرور العوز والمرض والموت السابق لأوانه، مثل كل الحيوانات الأخرى على الأرض، وسيبقون هكذا حتى يبتلعهم جميعاً قبر واحد واسع (لا يهمه إن كانوا فضلاء أو لم يكونوا) يرميهم ـ هم الذين كانوا يعتقدون أنهم أنفسهم الغاية النهائية من الخليقة ـ فيعيدهم إلى هوة مادة الخواء العقيم المجرد عن الغرض التي كانوا انتُشلوا منها. لا بد إذاً للغاية التي وضعها وكان يجب أن يضعها هذا الشخص ذو المقصد الحسن أمام عينيه في تقصي القوانين

الأخلاقية، أن يتخلى عنها باعتبارها مستحيلاً، أما إذا أراد أن يظل يعتمد على نداء مسعاه الأخلاقي الداخلي، وألا يضعف الاحترام الذي يبتعثه فيه القانون الأخلاقي مباشرة بافتراض بطلان وجود غاية واحدة مثالية نهائية تلبي مطلبه الأقصى (إذ لا يمكن تحقيقها من دون انتهاك النزوع الأخلاقي) فحينئذ لا بد أن يفترض وجود مبدع أخلاقي للعالم، أي الله، من وجهة نظر عملية، لكي يكون في الأقل مفهوماً عن إمكانية الغاية النهائية، التي تمليها عليه الأخلاقية، ويستطيع القيام بها على أحسن وجه، ما دامت في الأقل لا تتناقض مع ذاتها.

الفقرة (٨٨)

حدود صحة البرهان الأخلاقي

العقل الخالص، كملكة عملية، أي كملكة لتحديد الاستعمال الحر للسببية عندنا عن طريق الأفكار (أي المفاهيم الخالصة للعقل)، لا يحتوي فقط على مبدأ تنظيمي لأفعالنا في القانون الأخلاقي، بل هو يوفر في الوقت نفسه مبدأ تكوينياً ذاتياً، في مفهوم عن موضوع لا يستطيع أن يفكر به سوى العقل ولا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق أفعالنا في العالم وفق ذلك المفهوم. وهكذا فإن لفكرة الغاية النهائية في استعمال الحرية وفق قوانين أخلاقية واقعاً **عملياً** من الناحية الذاتية. وقد حدد لنا العقل قبلياً أن نرتقي بجميع قوانا مع أحسن ما في العالم، الذي يكمن في جمع الخير الأكبر للكائنات العاقلة في العالم مع أسمى شرط للخير عندها، أي الجمع بين السعادة الكلية وأكثر الأخلاق توافقاً مع القانون. وفي هذه الغاية الأخيرة، تكون إمكانية أحد الجزئين، أعني إمكانية السعادة، مشروطة تجريبياً، أي تعتمد على تكوين الطبيعة (سواء أتجاوبت مع هذه الغاية أو لا)، وتمثل إشكالية من الناحية النظرية؛ في حين تتأسس إمكانية الجزء الآخر، أعني الأخلاقية، التي نستقل بمقتضاها عن الطبيعة ونتحرر منها، قبلياً وهي يقينية من الناحية العقائدية (الدوغماتية). هكذا يكون من الضروري للواقع النظري الموضوعي لمفهوم الغاية النهائية لدى الكائنات العاقلة في العالم

ليس فقط أن تكون لدينا غاية نهائية توضع قبلياً، بل أيضاً أن يكون لوجود الخليقة نفسها، أي العالم نفسه، غاية نهائية، من شأنها أن تضيف، إذا تمت البرهنة عليها قبلياً، واقعاً موضوعياً إلى الواقع الذاتي للغاية النهائية. لأنه إذا كانت الخليقة تنطوي على غاية نهائية على الإطلاق، فنحن لا نستطيع تصورها إلا بوصفها تتوافق مع الغاية النهائية للأخلاقية (التي تجعل وحدها مفهوم الغاية ممكناً). غير أننا نجد بالتأكيد غايات نهائية في العالم، وتقدمها الغائية الطبيعية بمقدار كبير بحيث إننا إذا حكمنا عليها عقلياً سيتوفر لدينا في النهاية سبب لافتراض مبدأ للبحث في الطبيعة يقول إنه ما من شيء في الطبيعة على الإطلاق يوجد من دون غاية؛ مع ذلك نحاول عبثاً أن نجد الغاية النهائية للطبيعة في الطبيعة نفسها. وتماماً مثلما يمكن ويجب أن تقوم الإمكانية الموضوعية لفكرتها في العقل وحده، كذلك يمكن ويجب البحث عن الغاية النهائية للطبيعة في الكائنات العاقلة وحدها. لكن دور العقل العملي لدى هذه الكائنات لا يقتصر على توفير هذه الغاية النهائية، بل يحدد أيضاً مفهومها فيما يخص الشروط التي يمكن لنا من خلالها وحدها تصور غاية نهائية للخليقة.

هنا يظهر السؤال ألا يمكن للواقع الموضوعي لمفهوم الغاية النهائية للخليقة أن يقوم على نحو كافٍ على المطاليب النظرية للعقل الخالص، إن لم يكن بصورة قاطعة، من أجل ملكة الحكم المحددة، فعلى الأقل على نحو كافٍ من أجل مسلمات ملكة الحكم التأملية نظرياً. وهذا أقل ما يتوقعه المرء من فلسفة تأملية تأخذ على عاتقها ربط الغاية الأخلاقية بالغايات الطبيعية عن طريق فكرة غاية واحدة؛ ولكن حتى هذا القليل ما زال بمنأى عما تستطيع تحقيقه.

يمكننا القول استناداً إلى مبدأ ملكة الحكم التأملية نظرياً: إذا كان لدينا سبب يدعونا لافتراض سبب أسمى للطبيعة من أجل نتاجات الطبيعة الغرضية، فيجب تصور سببيتها فيما يتعلق بالأخيرة (الخليقة) باعتبارها تختلف عن آلية الطبيعة، تحديداً من حيث هي سببية عقل، وحينئذ يكون لدينا في هذا الكائن الأصلي

سبب كافٍ للتفكير، ليس فقط بأن هناك غايات مبثوثة في كل مكان في الطبيعة، بل أيضاً بأن هناك غاية نهائية ـ ليس للبرهنة على وجود مثل هذا الكائن، بل في الأقل (كما حصل في الغائية الطبيعية) لإقناع أنفسنا بأننا نستطيع أن نجعل وجود مثل هذا العالم يمكن لنا الإحاطة به ليس فقط وفق الغايات، بل فقط بعزو غاية نهائية لوجوده.

غير أن الغاية النهائية هي مجرد مفهوم لعقلنا العملي، ولا يمكن أبداً استخلاصها من أية معطيات تجريبية للحكم النظري على الطبيعة كما لا يمكن تطبيقها على أية معرفة لها. فما من استعمال ممكن لهذا المفهوم إلا العقل العملي وفق قوانين أخلاقية وحسب؛ والغاية النهائية للخليقة هي ذلك التكوين للعالم الذي يتوافق مع ما نستطيع أن نصفه باعتباره محدداً وفق القوانين ـ أي تحديداً الغاية النهائية لعقلنا العملي الخالص، بقدر ما يجب أن يكون عملياً. والآن بفضل القانون الأخلاقي، الذي يفرض هذه الغاية النهائية علينا، صار لدينا أساس، من وجهة نظر عملية، أي لكي نطبق قوانا لتحقيقه فعلياً، لافتراض إمكانيته، وقابلية تحققه، وكذلك لافتراض طبيعة من الأشياء التي تتجاوب مع تلك الغاية (لأنه من دون تدخل الطبيعة لتلبية شرط لا يقع في حدود قدرتنا سيكون تحقيقها مستحيلاً). وهكذا فإن لدينا أساساً أخلاقياً يدعونا لتصور غاية نهائية للخليقة توجد في عالم ما.

لكن هذا الاستنتاج لا يتقدم بنا من الغائية الأخلاقية إلى اللاهوت؛ أي إلى وجود مبدع أخلاقي للعالم، بل فقط إلى غاية نهائية للخليقة، تتحدد بهذه الكيفية. والآن، لكي تتوافق هذه الخليقة، أي وجود الأشياء، مع غاية نهائية، لا بد أولاً من افتراض كائن عاقل، لكنه ثانياً ليس مجرد كائن عاقل (بوصفه ضرورياً لإمكانية الأشياء في الطبيعة التي نضطر إلى الحكم عليها بوصفها غاياتٍ) بل أيضاً كائن أخلاقي كمبدع للعالم، أي إله، وهذا الاستنتاج الثاني مكون بحيث نرى أنه موجود لملكة الحكم وحسب، وفق مفاهيم العقل

العملي، وأنه بما هو كذلك موجود من أجل ملكة الحكم التأملية وليس ملكة الحكم المحددة. لأننا لا نستطيع أن نزعم، لمجرد أن مبادئ العقل العملي أخلاقياً تختلف في الجوهر عن مبادئ العقل العملي تقنياً فينا، أننا نفهم أنها يجب أن تكون كذلك في السبب الأسمى للعالم إذا افترضنا أنه عقل، وأنه يحتاج إلى نوع خاص من السببية للغاية النهائية يختلف عن مجرد غايات الطبيعة؛ وبالتالي لا نستطيع الزعم بأننا في غايتنا النهائية لدينا ليس مجرد **أساس أخلاقي** لافتراض غاية نهائية للخليقة (كنتيجة) بل لدينا أيضاً أساس يدعونا لافتراض **كائن أخلاقي** بوصفه الأساس الأصلي للخليقة. ولكن يمكننا القول إننا **بسبب تكوين ملكة العقل عندنا**، لا نستطيع حتى أن نحيط بنوع الغرضية المرتبطة **بالقانون الأخلاقي** وموضوعها الذي يوجد في هذه الغاية النهائية من دون مبدع وحاكم للعالم هو في الوقت نفسه مشرع أخلاقي له.

هكذا يقوم واقع المبدع الأسمى المشرع أخلاقياً على نحو كافٍ **من أجل الاستعمال العملي** عند عقلنا وحسب، دون تحديد أي شيء فيما يتعلق بوجوده نظرياً. لأن العقل يتطلب لإمكانية غايته التي يفرضها علينا تشريعه الخاص على نحو مستقل، فكرةً تزول من خلالها عقبة العجز عن متابعة هذه الغاية استناداً إلى مجرد مفاهيم طبيعية عن العالم، (على نحوكافٍ عند ملكة الحكم التأملية)؛ وبالتالي تكتسب هذه الفكرة واقعاً عملياً، حتى لو كانت جميع الوسائل لإضفاء واقع نظري عليها، لتفسير الطبيعة وتحديد السبب الأسمى، غائبة تماماً عن المعرفة التأملية. فبالنسبة إلى القوة النظرية للحكم التأملي، تكفي الغائية الطبيعية من غايات الطبيعة للبرهنة على سبب عاقل للعالم؛ أما عند القوة العملية للحكم التأملي فإن هذا تحققه الغائية الأخلاقية عن طريق مفهوم الغاية النهائية التي تضطر إلى نسبتها للخليقة من وجهة نظر عملية. والحال أن الواقع الموضوعي لفكرة الله كمبدع أخلاقي للعالم لا يمكن بالطبع أن تتأسس عن طريق الغايات الطبيعية **وحدها**؛ مع ذلك، إذا ارتبطت معرفة هذه الغايات بمعرفة تلك الغاية الأخلاقية، فستكتسب الأولى، بسبب مسلمة العقل الخالص

في البحث عن وحدة المبادئ بقدر الإمكان، أهمية كبرى في إضفاء الواقع العملي على تلك الفكرة بتحقيقها في الواقع الذي تمتلكه أصلاً بالنسبة إلى ملكة الحكم من الناحية النظرية.

والآن لتفادي سوء فهم يمكن أن يظهر بسهولة، من الضروري جداً أن نذكر هنا، أولاً، أننا لا نستطيع **تصور** هذه الخواص للكائن الأسمى إلا عن طريق المماثلة. إذ كيف يمكننا أن نبحث في طبيعة ما لا تكشف لنا التجربة عن مثيل له؟ ثانياً، أننا عن طريق هذه المماثلة نفكر فقط بهذا الكائن، وبالتالي لا **نتعرف** عليه ولا ننسب له أي شيء نظرياً؛ لأن هذا أمر تتصدى له ملكة الحكم المحددة، من وجهة النظر التأملية لعقلنا، بغية أن تلم بمعرفة ما هو سبب العالم الأسمى **في ذاته**. لكن القضية التي تعنينا هنا هي ما نوع المفهوم الذي نشكله عنه بحسب تكوين ملكتنا المعرفية، وهل يجب أن نفترض وجوده فقط حتى نوفر واقعاً عملياً لغاية يفرضها علينا العقل العملي الخالص، بكل قوانا، دون أي افتراض مسبق من هذا النوع، قبلياً، أي فقط لنتمكن من تصور إمكان نتيجة مقصودة. وبالرغم من أن هذا المفهوم قد يعلو دائماً على العقل التأملي، وقد تخفي الخواص التي ننسبها للكائن والمتصورة بالتالي، إذا استخدمت موضوعياً، في ذاتها نوعاً من التجسيمية، فإن هدفنا في استعمالها لا يكمن في تحديد طبيعته، إذ هو شيء لا يمكننا بلوغه، بل في تحديد أنفسنا وبالتالي إرادتنا. ومثلما نشخص سبباً بناءً على المفهوم الذي نمتلكه عن نتيجته (وإن يكن ذلك فقط فيما يتعلق بهذه العلاقة)، دون أن يعني هذا تحديد تكوينه الداخلي من حيث الجوهر عن طريق الخواص التي نعرفها جميعاً لمثل تلك الأسباب، وهي خواص يجب أن تقدمها لنا التجربة، على سبيل المثال مثلما ننسب للنفس من بين ما ننسبه من خواص **قوة دافعة** (vim locomotivam)، لأن الحركات الفعلية للجسم تحرك ما تكمن أسبابه في تمثلات النفس، دون أن يعني هذا أن ننسب للنفس الكيفيات التي نعرفها فقط في القوى المتحركة (أعني من خلال الجذب والضغط والاصطدام وبالتالي الحركة التي تفترض دائماً كائناً

ممتداً)، كذلك يجب أن نفترض شيئاً ينطوي على أساس الإمكانية والواقع العملي، أي قابلية التحقيق، لغاية نهائية أخلاقية ضرورية؛ ولكن بسبب تكوين النتيجة المتوقعة منه، نستطيع أن نتصوره بوصفه كائناً حكيماً يحكم العالم وفق قوانين أخلاقية، ووفقاً لهذا التكوين لملكاتنا المعرفية يجب أن نتصوره كسبب يتميز عن الطبيعة، فقط من أجل التعبير عن **علاقة** هذا الكائن الذي يتعالى على جميع ملكاتنا المعرفية بموضوع **عقلنا** العملي، واستناداً إلى ذلك نحن لا نزعم أننا ننسب له نظرياً ذلك النوع من السببية المعروفة لدينا، أعني فهماً وإرادة، بل في الحقيقة لا يعني ذلك إجراء أي تمييز موضوعي بين السببية التي نتصورها لدى هذا الكائن فيما يتعلق بما هو غاية نهائية **عندنا** وسببيته فيما يتعلق بالطبيعة (وتحديداتها الغرضية بوجه عام)؛ بل إننا لا نستطيع أن نفترض هذا التمييز إلا على أنه ضروري ذاتياً، بسبب تكوين ملكتنا المعرفية، وبقدر ما يصح لدى ملكة الحكم التأملية، وليس لدى ملكة الحكم المحددة موضوعياً. ولكن ما إن نصل إلى أرض الواقع التطبيقي، حتى يكون هذا المبدأ **التنظيمي** (للتعقل والحكمة)، أعني للفعل بما يتوافق مع شيء ما، كغاية، لا يمكن لنا أن ندركه بسبب تكوين ملكاتنا المعرفية باعتباره ممكناً إلا بطريقة معينة، مبدأ **تكوينياً** في الوقت نفسه، أي محدداً عملياً؛ لأن الشيء الذي لا يمكن له أن يكون محدداً نظرياً كمبدأ للحكم على الإمكانية الموضوعية للأشياء (أي الذي لا يقول إن النوع الوحيد من الإمكانية الذي ينتمي لملكتنا من أجل التأمل ينتمي إلى الموضوع أيضاً) ليس سوى مبدأ تنظيمي لملكة الحكم التأملية.

ملاحظة

ليس هذا البرهان الأخلاقي بالحجة المبتكرة حديثاً، بل تمت صياغتها حديثاً فقط؛ لأن بذرته الأولى تكمن في ملكة العقل الإنساني حتى قبل أن يتفتح ويزداد نمواً مع الصقل المتواصل لهذه الملكة. فحالما بدأت الكائنات الإنسانية بالتأمل في الصواب والخطأ، في زمن ما كانوا يكترثون فيه لغرضية الطبيعة،

مستفيدين منها دون أن يفكروا أنها يمكن أن تكون أكثر من مجرد مساق اعتيادي للطبيعة، حتى كان هذا الحكم قد حصل بالضرورة، أي أنه ليس سواءً أن يتصرف شخص ما تصرفاً نزيهاً أو زائفاً، وبالعدل والتساوي أم بالعنف، حتى لو لم يجد هذا الشخص في آخر حياته فائدة منظورة على فضائله أو عقاباً ملموساً على رذائله. وكأن صوتاً ما هتف بهم بأن الأمور يجب أن تختلف؛ ولا بد أن تمثلاً، مهما يكن غامضاً، لشيء ما شعروا معه بأنهم ملزمون بالبحث عنه، لا تتوافق معه هذه النتيجة بالكامل، أو أنهم حين كانوا ينصرفون بفكرهم إلى مساق العالم بوصفه النظام الوحيد للأشياء، كانوا لا يعرفون معه كيف يوفقون بينه وبين النداء الداخلي لعقلهم. وربما تصوروا طرقاً فجة يمكن أن يستقيم بها ذلك العوج (الذي لا بد أنه كان أكثر شبوباً إلى العقل الإنساني من المصادفة العمياء التي نرغب أحياناً في استعمالها كمبدأ للحكم على الطبيعة)؛ مع ذلك لم يفكروا أبداً بأي مبدأ لإمكانية توحيد الطبيعة مع قانونهم الأخلاقي الداخلي سوى سبب أسمى يحكم العالم وفق قوانين أخلاقية: لأن غاية نهائية في داخلهم تفرض عليهم كواجب وطبيعةً خارجهم لا غاية نهائية لها سوى الغاية التي ينبغي أن تتحقق فعلياً ليسا سوى تناقض صريح. لقد كان بإمكانهم أن يلفقوا مختلف الحجج اللامعقولة عن التكوين الداخلي لسبب العالم، لكن تلك العلاقة الأخلاقية في حكومة العالم بقيت دائماً هي نفسها تلهج بها أقل العقول تثقيفاً باعتبارها مفهومة كلياً حالما تعتبر نفسها عملية بالرغم من أن العقل التأملي أبعد ما يكون عن مجاراتها. والمرجح أن الاهتمام الأخلاقي سيصرف نظره أولاً إلى الجمال والغايات في الطبيعة، التي ستنفع حينئذ على نحو مثير للإعجاب في تعزيز هذه الفكرة، لكنها لن تستطيع تأسيسها، دعك عن الاستغناء عنها، لأنه في هذه العلاقة وحدها بتلك الغاية النهائية يكتسب حتى البحث في غايات الطبيعة ذلك الاهتمام المباشر الذي يكشف عن نفسه بمقدار كبير في الإعجاب بها دون اعتبار لأية مصلحة مستمدة منها.

الفقرة (٨٩)
حول فائدة الحجة الأخلاقية

إن لكون العقل، فيما يتعلق بأفكارنا عما يتخطى الحس، محدوداً بشروط استعماله العملي فائدةً لا تُجحد حول فكرة الله، هي أنه يمنع **اللاهوت** من الصعود إلى **حكمة إلهية** (theosophy) (بمفاهيم متعالية تحيّر العقل)، أو الانحدار إلى **علم شياطين** (أي طريقة تجسيمية في تمثل الكائنات العليا)، وأنه يمنع **الدين** من التحول إلى **شعوذة** (الانخداع الحماسي بأننا نشعر بكائنات أخرى غيبية ونستطيع بدورنا أن نؤثر فيها)، أو إلى **وثنية** (أي الانخداع الخرافي بأن الكائن الأسمى يمكن أن يرضى عن طريق آخر غير الميل الأخلاقي)(*).

ذلك أننا إذا سمحنا للخيلاء أو جسارة الحذلقة أن تحدد أي شيء على الإطلاق فيما يتعلق بما يكمن وراء العالم المحسوس بطريقة نظرية (توسيع المعرفة)، وإذا سمحنا بالزهو في معرفة الوجود وتكوين الطبيعة الإلهية، وفهمها وإرادتها، وقوانين الفهم والإرادة، والخواص التي تصدر منهما إلى العالم، فإنني لأود أن أعرف أين وعند أي حد سنكبح جماح افتراضات العقل هذه؛ فمهما يكن الموضع الذي تصدر عنه هذه المعارف، يمكن توقع المزيد منها بالتأكيد (فنحن ما إن نتأمل في شيء، حتى تنهال الأفكار مدراراً). مع ذلك لا بد لمبدأ معين من أن يضع حداً لمثل هذه الدعاوى، لا أن نكتفي فقط بأننا نجد أن جميع محاولاتنا فيها موغلة في الشطط؛ لأن هذا لا يثبت شيئاً ضد إمكانية نتيجة أفضل. لكن هنا ما من مبدأ يكون ممكناً إلا بأن نفترض إما أنه لا يوجد شيء على الإطلاق يمكن تحديده بخصوص ما يتخطى الحس نظرياً

(*) أية ديانة تتعلق بحس عملي يتصور الكائن الأسمى باعتباره يمتلك الخواص التي ينبغي على البشر أن يتواءموا مع إرادته بوسيلة أخرى غير الأخلاقية، يمكن أن تكون كافية في ذاتها، هي ديانة وثنية. لأنها مهما يكن هذا المفهوم، من زاوية نظرية، خالصاً ومتحرراً من الصور المحسوسة، فإنه يظل من وجهة نظر عملية متمثَّلاً بوصفه وثناً، أي يتم تمثل خاصية إرادته تجسيمياً.

(باستثناء التحديدات السلبية المجردة) أو أن عقلنا ينطوي في ذاته على منجم من المعارف لم يستكشفه أحد محفوظة لنا ولذريتنا. ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بالدين، أي بالأخلاق من حيث علاقتها بالله كمشرع، إذا كان على المعرفة النظرية بالله أن تصدر أولاً، فإن على الأخلاق أن تتواءم مع اللاهوت؛ ولن يُقدَّم تشريع خارجي اعتباطي لكائن أسمى بدلاً من تشريع ضروري داخلي للعقل وحسب، بل إن كل عيوب معرفتنا بطبيعة هذا الكائن لا بد أن تمتد إلى المبدأ الأخلاقي، وهكذا يصبح الدين مجرداً من الأخلاق وينقلب إلى نقيضه.

وفيما يتعلق بالأمل في حياة قادمة، لو أننا طلبنا من ملكة المعرفة النظرية لدينا خيطاً نستهدي به من أجل حكم العقل حول مسعانا (الذي يمكن اعتباره ضرورياً هنا أو يستحق أن يفترض فقط في علاقة عملية)، بدلاً من اتخاذ غاية نهائية نحققها نحن أنفسنا وفق مبدأ القانون الأخلاقي، لما منحتنا نظرية النفس من هذه الناحية، تماماً كاللاهوت قبلها، شيئاً أكثر من مفهوم سلبي عن حالتنا الفكرية، إذ لا يمكن تفسير أي من أفعالها أو ظواهر الحس الداخلي تفسيراً مادياً؛ وبالتالي لا يمكن مطلقاً الحصول على حكم محدد وموسع حول طبيعتها المنفصلة واستمرار شخصيتها أو فنائها بعد الموت على أسس تأملية عن طريق ملكة معرفتنا النظرية بأسرها. لذلك ما دام كل شيء متروكاً للحكم الغائي على وجودنا من وجهة نظر ضرورية عملياً ولافتراض استمرارنا كشرط ضروري للغاية النهائية التي يفرضها علينا عقلنا فرضاً مطلقاً، فإن الفائدة (التي تبدو خسارة خالصة بالتأكيد لدى الوهلة الأولى) تتضح بجلاء: وهي أنه مثلما لا يستطيع اللاهوت أن يصبح حكمة إلهية عندنا، كذلك لا يستطيع **علم النفس** العقلي أن يصبح **علم أرواح** كعلم موسع، لكنه مع ذلك محصن من خطر السقوط والتحول إلى **مادية**؛ بل إن علم النفس هو مجرد أنثروبولوجيا للحس الداخلي، أي معرفة بذاتنا المفكرة في **الحياة**، وكمعرفة نظرية، يظل أيضاً تجريبياً وحسب؛ في حين أن علم النفس العقلي، من حيث يتعلق الأمر بوجودنا الخارجي، ليس بعلم نظري على الإطلاق، بل يستند إلى استنتاج

واحد من الغائية الأخلاقية، وتقتصر فائدته الكبرى بالضرورة على تلبيتها كمسعى عملي لنا.

الفقرة (٩٠)
حول نوع الإثبات المتضمن في البرهان الغائي(*) على وجود الله

أول شيء يُطلب في أي برهان، سواء أكان (كما في حالة البرهان بملاحظة الموضوع أو بالتجريب) ينطلق من التقديم التجريبي المباشر لما يراد البرهنة عليه أو يسوقه العقل قبلياً انطلاقاً من مبادئ، هو أنه ينبغي أن **يُقنِع، لا أن يُجبر على الاعتقاد**، أو في الأقل تكون له نتيجة في الإقناع، أي أن يكون المطلوب أساس البرهان أو الاستنتاج، أي لا أن يكون مجرد أساس محدد ذاتي (جمالي) للاتفاق (أي مجرد مظهر)، بل أن يكون صحيحاً من الناحية الموضوعية وأساساً منطقياً للمعرفة؛ لأنه من دون ذلك سيتعرض الفهم للإغراء لا للإقناع. مثل هذا البرهان الزائف هو الذي يسوقه اللاهوت الطبيعي، ربما بنية طيبة ولكن بإخفاء متعمد لضعفه؛ وفيه يتم إيراد عدد كبير من الإشارات إلى أصل الأشياء الطبيعية بمقتضى مبدأ الغايات، بينما تتم الاستفادة فقط من مجرد الأساس الذاتي للعقل الإنساني، أي تحديداً النزوع الفطري لتصور مبدأ واحد بدلاً من مبادئ متعددة حيثما أمكن أن يستمر الأمر بلا تناقض، وحيثما يتحقق مطلوب واحد أو أكثر في هذا المبدأ لتحديد مفهوم شيء، يتم إكمال المفهوم عن طريق إضافة تضاف من غيره. والحق أننا حين نواجه نتاجات كثيرة في الطبيعة تمثل عندنا علامات على كائن عاقل، فلماذا لا نتصور سبباً واحداً بدلاً من هذه الأسباب الكثيرة، ونتصور حقاً هذا السبب باعتباره لا يمتلك فهماً وقدرة عظيمين وحسب. . إلخ،

(*) (البرهان الغائي): هكذا في طبعة ركلام وجميع الترجمات الإنجليزية، باستثناء ترجمة كمبرج: (البرهان الأخلاقي)، نقلاً عن طبعة برلين.

بل نتصوره عليماً بكل شيء، وقادراً على كل شيء، أي بكلمة واحدة، نتصوره ينطوي على الأساس الكافي لكل هذه الخواص في جميع الأشياء الممكنة؟ ثم لماذا لا نعزو لهذا الكائن الأصلي المفرد القدير على كل شيء ليس فقط فهماً يقتصر على قوانين الطبيعة ونتاجاتها، بل أيضاً بوصفه سبباً أسمى للعالم، العقل العملي الأخلاقي الأسمى، ما دام يتوفر بهذه التكملة لهذا المفهوم أساس كافٍ لمعرفة الطبيعة بالإضافة إلى الحكمة الأخلاقية، ولا يمكن الاعتراض بأية صورة على إمكانية مثل هذه الفكرة؟ أما إذا كانت الدوافع الأخلاقية للذهن تستثار أيضاً في وقت واحد وتضاف مصلحة حيوية للأخيرة بقوة بلاغية (يستحقها كلاهما)، حينئذ يظهر اعتقاد بالكفاية الموضوعية للبرهان بل حتى وهم صحي (في أكثر حالات استعماله) في غنى تماماً عن أي فحص لصرامته المنطقية، وهو في الحقيقة ينفر من أي فحص ويقاومه، كأنما هو قائم على أساس من الشك المريب. والحال أنه لا يوجد ما يمكن قوله ضد هذا، ما دام تأملنا ينحصر في فائدته الشعبية. ولكن حينئذ لا يمكن ولا ينبغي إنكار انقسام البرهان إلى جزئين مختلفين تنطوي عليهما حجته، وهما ما ينتمي إلى الغائية الطبيعية وما ينتمي إلى الغائية الأخلاقية، ما دام دمجهما يجعل من الصعب معرفة أين تكمن قوة عصب البرهان وكيف وفي أي جزء منهما ينبغي العمل لتطويره حتى يثبت للفحص الدقيق (حتى لو اضطررنا إلى الإقرار بضعف معرفتنا العقلية بأحد جزئيه)؛ وهكذا فإن من واجب الفيلسوف (حتى على افتراض أنه لا يعبأ بدعاوى الإخلاص) أن يكشف القناع حتى عن مثل هذا الوهم الصحي، الذي يمكن أن يُحدِثَ مثل هذا الخلط، وأن يفصل بين ما ينتمي إلى مجرد الاعتقاد وما يفضي إلى الإقناع (وهما نمطان من القبول لا يختلفان في الدرجة وحسب، بل في النوع أيضاً)، بغية الكشف عن الحالة الذهنية في هذا البرهان بنصاعة كاملة وأن يُخضِعَهما إلى فحص صريح ودقيق.

على أن البرهان الذي يستهدف الإقناع يمكن أن ينقسم بدوره إلى نوعين مختلفين، فإما أن يكون برهاناً يحدد ما هو الموضوع **في ذاته** أو برهاناً يحدد ما

هو **بالنسبة إلينا** (البشر بوجه عام) وفق مبادئ عقلية ضرورية لمعرفتنا (برهاناً قائماً على الحقيقة [κατ' αληθειαν] أو برهاناً يتجه إلى الشخص [κατ αθρωΠον]، آخذين الكلمة الأخيرة بأوسع المعاني لتدل على الكائنات الإنسانية بوجه عام). في الحالة الأولى يقوم البرهان على مبادئ كافية من أجل ملكة الحكم المحددة، وفي الحالة الثانية فقط على مبادئ كافية من أجل ملكة الحكم التأملية. ولا يمكنه في الحالة الثانية أبداً أن يولد إقناعاً، ما دام قائماً على مبادئ نظرية وحسب؛ لكنه إذا قام على مبدأ عملي للعقل (يصح كلياً وبالضرورة) فحينئذ يستطيع أن يطلق دعوى كافية بالإقناع من وجهة نظر عملية خالصة، أي إقناع أخلاقي. لكن البرهان **يميل إلى الإقناع** دون أن يتمكن من الإقناع فعلاً إذا كان فقط ينساق في طريق الإقناع، أي إذا كان لا يحتوي إلا على أسس موضوعية، وإن لم تكن كافية لحصول اليقين، إلا أنها من النوع الذي لا تقتصر فائدتها على الأسس الذاتية للإقناع.

وجميع الأسس النظرية للبرهان تكفي إما (١) للبرهنة من خلال **استنتاجات عقلية**(*) صارمة منطقياً، أو إذا لم تصح هذه الحالة، (٢) **لاستنتاجات مستمدة من المماثلة**، أو إذا لم تحصل هذه أيضاً، (٣) **للرأي المرجح**، أو أخيراً وهو الأقل، (٤) لافتراض أساس تفسيري ممكن بوصفه **فرضية**. والآن أقول إنه ما من أسس للبرهنة تميل إلى الإقناع النظري على الإطلاق تستطيع أن تولد أياً من أنواع الإثبات هذه، من الأعلى إلى الأسفل، إذا كان يراد البرهنة على قضية وجود كائن أصلي، بوصفه إلهاً، بدلالة تكفي محتوى هذا المفهوم كله، أي كمبدع أخلاقي للعالم، تُعطى من خلاله الغاية النهائية للخليقة.

(١) فيما يتعلق بالبرهان الصائب منطقياً، الذي يصدر من العام إلى الجزئي، فقد أوضحنا في «النقد» إيضاحاً كافياً أنه ما دام مفهوم كائن يجب البحث عنه وراء الطبيعة لا يتجاوب مع عيان يكون ممكناً عندنا، وهكذا فإن مفهومه نفسه،

(*) كلمة (Vernunftschlusse) غالباً ما تترجم أيضاً: (قياسات عقلية).

بقدر ما يمكن للمحمولات التركيبية تحديده نظرياً، يظل دائماً احتمالياً بالنسبة إلينا، فإنه لا توجد على الإطلاق أية معرفة به (يمكن من خلالها في الأقل توسيع مجال معرفتنا النظرية) ولا يمكن إدراج المفهوم الجزئي عن كائن يتخطى الحس تحت قوانين عامة لطبيعة الأشياء للانتقال بالاستدلال من الأولى إلى الثانية، ما دامت هذه المبادئ تصح على الطبيعة وحدها، كموضوع للحواس.

(٢) يمكننا بالطبع أن **نفكر** بشيء من شيئين متغايرين، حتى في نقطة التغاير نفسها، عن طريق **مماثلة**(*) مع الآخر؛ لكننا لا نستطيع من الناحية التي يتغايران

(*) **المماثلة** (بالمعنى النوعي) هي هوية العلاقة بين الأسباب والنتائج (أو العلل والمعلولات)، بقدر ما يمكن العثور على هوية بمعزل عن الاختلاف الخاص بين الأشياء أو خواصها التي تحتوي في ذاتها على أساس لنتائج متشابهة (أي اختلافها خارج هذه العلاقة). هكذا، عند مقارنة الأفعال الفنية للحيوانات بأفعال الكائنات الإنسانية، نتصور أساس الأفعال الأولى، وهو أساس لا نعرفه، من خلال أساس نتائج مشابهة لدى البشر (العقل)، وهو ما نعرفه حق المعرفة، وهكذا يبرز مثيل للعقل، نقصد ان نشير به أيضاً إلى أن أساس القدرة الفنية لدى الحيوانات، المسماة بالغريزة، تختلف اختلافاً نوعياً عن العقل، لكنها تنطوي على علاقة مشابهة بالنتيجة (كأن نقارن ما يبنيه القندس بما يبنيه الإنسان). لكني لا أستطيع أن أستخلص من كون الإنسان يستعمل **عقله** ليبني، أن القندس لا بد أن يمتلك الشيء نفسه وأسمي هذا **استنتاجاً** عن طريق المماثلة. مع ذلك، من مقارنة نمط العمليات المتشابهة لدى الحيوانات (التي لا يمكننا إدراك أساسها مباشرة) بنمط ما عند الإنسان (الذي نحن على وعي مباشر به) يمكننا أن نستنتج **وفق المماثلة أن** الحيوانات تتصرف أيضاً وفق **تمثلات** (وليست مجرد آلات، كما يرى ديكارت)، وأنها برغم اختلافها النوعي تظل من النوع نفسه الذي ينتمي له البشر (ككائنات حية). ويكمن المبدأ الذي يجيز هذا الاستنتاج في حقيقة أن لدينا الأساس نفسه لاعتبار الحيوانات، فيما يتعلق بالتحديد المذكور، تنتمي إلى النوع نفسه الذي ينتمي له البشر، بما هم بشر، بقدر ما نقارنهم الواحد بالآخر خارجياً، على أساس أفعالهم. هناك إذاً عقل مماثل (par ratio). وعلى النحو نفسه، عند مقارنة النتاجات الغرضية لسببية سبب العالم الأسمى في العالم بالأعمال الفنية للكائنات الإنسانية، أستطيع أن أتصور الأول متماثلاً مع فهم، لكنني لا أستطيع أن أستخلص هذه الخاصية لدى سبب العالم عن طريق المماثلة؛ على وجه التحديد لأن مبدأ إمكانية مثل هذا الاستنتاج غائب تماماً هنا، وهو تحديداً **التماثل في العقل** (paritas rationis) لاعتبار الكائن الأسمى جزءاً من النوع نفسه الذي تنتمي له الكائنات الإنسانية (فيما يتعلق بسببيته الخاصة). ولا يمكن نقل سببية الكائن في العالم، التي هي مشروطة دائماً (حتى سببيته من خلال الفهم) إلى كائن ليس لديه مفهوم نوعي يشترك به مع الإنسان إلا مفهوم كونه شيئاً بشكل عام.

فيها، أن **نستمد استنتاجاً** عن طريق المماثلة، أي ننقل هذه الخاصية لهذا الاختلاف الخاص من أحدهما إلى الآخر. هكذا أستطيع استناداً إلى المماثلة مع قانون تساوي الفعل ورد الفعل في عمليات الجذب والطرد المتبادلة بين الأجسام أن أتصور أيضاً اتحاداً لأعضاء جماعة معينة وفق قواعد العدالة والحق؛ لكنني لا أستطيع أن أنقل لها تلك التحديدات الخاصة (أعني الجذب والطرد الماديين)، وأعزوها للمواطنين حتى أتصور منظومة تسمى الدولة. وعلى غرار ذلك، نستطيع أن نتصور سببية الكائن الأصلي فيما يتعلق بالأشياء في العالم، بالمماثلة مع فهم يشكل الأساس لصور بعض النتاجات التي نسميها أعمالاً فنية، بوصفها غايات طبيعية (لأن هذا يحدث فقط من باب الاستعمال النظري أو العملي الذي يجب أن تتخذه ملكتنا المعرفية من هذا المفهوم، فيما يتعلق بالأشياء الطبيعية في العالم، وفق مبدأ معين)؛ لكننا إذ نرى أن سبب النتيجة التي توصف بأنها فنية لدى الكائنات في العالم يجب أن يعزى إلى فهم، فنحن لا نستطيع مطلقاً أن نستخلص عن طريق المماثلة أن هذه السببية نفسها التي نتصورها لدى البشر يجب أن تصح على الكائن الذي يتميز عن الطبيعة بالكامل فيما يتعلق بالطبيعة نفسها؛ لأن هذه القضية تعنى بجوهر التباين في النتائج الذي يجب تصوره بين سبب مشروط حسياً والكائن الأصلي الذي يتخطى الحس، وبالتالي لا يمكن نقلها من الأول إلى الثاني. وفي صلب هذه الحقيقة نفسها، أي كوني أتصور السببية الإلهية فقط في ضوء المماثلة مع فهم (وهو ملكة لا نعرفها لدى أي كائن آخر غير الكائن الإنساني المشروط حسياً) يكمن حظر نسبة هذا الفهم بمعنى صارم إلى الكائن الأصلي الذي يتخطى الحس(*).

(٣) ليس للرأي على الإطلاق مكان في الأحكام قبلياً؛ ذلك أننا إما أن نعرف

(*) هكذا لن نخسر شيئاً في تمثل علاقات هذا الكائن بالعالم، بقدر ما يتعلق الأمر بالنتائج النظرية أو العملية لهذا المفهوم. أما رغبة البحث فيما هو في ذاته ففضول لا غاية له بقدر ما هو عقيم.

عن طريقها شيئاً بوصفه يقينياً أو لا نعرف شيئاً على الإطلاق. ولكن حين تكون الأسس المعطاة للبرهان الذي نبدأ منه (كما في حالة الغايات في العالم) تجريبية، إذاً فنحن لا نستطيع من خلالها أن نكوِّنَ رأياً بخصوص ما يقع وراء عالم الحواس، كما لا نستطيع أن نسلم لهذه الأحكام المتهورة بأدنى درجة من الرجحان والاحتمالية. لأن الاحتمالية جزء من سلسلة معينة من أسس اليقين الممكن (تقوم أسس الاحتمالية من أسس اليقين مقام الأجزاء من الكل)، لا بد أن تكون فيها أسس الاحتمالية قابلة للإكمال. لكن ما دام يجب أن يكون كلاهما متماثلاً، كأسس محدِّدة ليقين حكم واحد بعينه، إذ من دون ذلك لن يشكلا كلية مفردة (كاليقين)، فلا يمكن لأحدهما أن يقع في حدود تجربة ممكنة بينما يقع الآخر خارج نطاق كل تجربة ممكنة. وبالتالي ما دامت الأسس التجريبية المجردة للبرهان لا تفضي إلى شيء يتخطى الحس، وما دام لا يمكن إكمال النقص في سلسلتها بأي شيء، فإننا لن نحرز أي تقدم في محاولتنا بلوغ ما يتخطى الحس ومعرفته من خلالها، وهكذا فلا توجد احتمالية في حكم عما يتخطى الحس يُبنى على أساس حجج مستمدة من التجربة.

(٤) إذا أُريد لشيء أن ينفع **كفرضية** لتفسير إمكانية ظاهرة معينة، فلا بد في الأقل لإمكانيته أن تكون يقينية تماماً. يكفي في فرضية ما أن أتنصل من معرفة التحقق الفعلي (الذي يزعم الرأي أنه محتمل)؛ لكنني لا أستطيع أن أتخلى عن أكثر من ذلك: إذ لا بد للإمكانية التي أبني عليها تفسيراً ألا تكون في الأقل عرضة للشكوك، وإلا فلا نهاية للخرافات الجوفاء. غير أن افتراض إمكانية كائن يتخطى الحس يتحدد وفق مفاهيم معينة سيكون مسلمة لا أساس لها تماماً، ما دام لا يُلبّى في هذه الحالة أيٌّ من الشروط المطلوبة للمعرفة التي تعتمد على العيان، وهكذا لا يبقى شيء كمعيار لهذه الإمكانية إلا مبدأ التناقض المجرد (الذي لا يبرهن على شيء سوى إمكانية التفكير، لا على إمكانية الموضوع الذي يتم التفكير فيه نفسه).

ونتيجة هذا بالنسبة إلى العقل الإنساني هي أن أي برهان نظري على الكائن الأصلي كألوهية أو على النفس كروح خالدة يستحيل مطلقاً من زاوية نظرية، حتى لو اقتصر على إنتاج أدنى حد من الإثبات؛ والسبب في هذا مفهوم تماماً وهو أننا لا نمتلك مادة على الإطلاق لتحديد فكرة ما يتخطى الحس، ما دمنا يجب أن نستمد مثل هذه المادة من الأشياء في العالم الحسي، وهي غير كافية مطلقاً لمثل هذا الموضوع، وهكذا لا يبقى أمامنا، مع غياب أي تحديد لهذا الأخير، سوى المفهوم عن شيء ما غير حسي يحتوي على الأساس الأخير لعالم الحواس، وهو ما لا يشكل أية معرفة (كتوسيع للمفهوم) بتكوينه الداخلي.

الفقرة (٩١)

حول نوع الإثبات الذي يتولد عن طريق الإيمان العملي

إذا نظرنا فقط إلى الطريقة التي يمكن فيها أن يكون شيء ما موضوعاً للمعرفة (res cognoscibilis) **بالنسبة إلينا** (وفق التكوين الذاتي لملكاتنا في التمثل)، إذاً فلن تتم مقارنة المفاهيم بالموضوعات، بل فقط بملكاتنا المعرفية والاستعمال الذي تستطيع أن تضطلع به هذه الملكات من التمثل المعين (في ناحية نظرية أو عملية)؛ فقضية ما إذا كان شيء ما كياناً قابلاً للمعرفة أو لا هي قضية لا تنتمي إلى إمكانية الأشياء في ذاتها، بل تنتمي إلى معرفتنا بها.

وهناك ثلاثة أنواع من الأمور **القابلة للمعرفة**؛ **قضايا الرأي** (opinabile)، **والوقائع** (scible)، **وقضايا الإيمان** (mere credibile).

(١) موضوعات الأفكار المجردة للعقل، التي لا يمكن تمثلها للمعرفة النظرية بأي نوع من التجربة الممكنة على الإطلاق، هي من هنا أيضاً ليست بالأشياء **القابلة للمعرفة** على الإطلاق، وبالتالي فنحن لا نستطيع أن نكوّن بصددها **رأياً**؛ لأن تكوين رأي قبلياً أمر غير معقول في ذاته وهو طريق سالكة نحو الخرافة. وهكذا فالقضية القبلية إما أن تكون يقينية أو لا تثبت شيئاً على

الإطلاق. وبالتالي فإن **قضايا الإيمان** هي دائماً موضوعات لمعرفة تجريبية ممكنة في ذاتها في الأقل (موضوعات العالم المحسوس)، التي هي مستحيلة بالنسبة إلينا، فقط بسبب القدرة المتدنية التي نمتلكها. هكذا يبقى الأثير عند الفيزياويين المتأخرين، بوصفه سائلاً مرناً يتخلل جميع المواد الأخرى (ويمتزج بها تماماً)، مجرد قضية رأي، بالرغم من أنه يظل دائماً من النوع الذي يمكن إدراكه، إذا ما تم صقل حواسنا الخارجية إلى أقصى درجاتها، ولكن لا يمكن عرضه في أية ملاحظة أو تجربة. ويظل افتراض وجود كائنات عاقلة تسكن الكواكب الأخرى قضية رأي؛ لأننا إذا اقتربنا أكثر من الكواكب الأخرى، وهذا أمر ممكن من حيث الجوهر، فسنستطيع أن نجزم عن طريق التجربة ما إذا كانت توجد هذه الكائنات أو لا؛ لكنها تظل قضية رأي، ما دمنا لم نقترب من الكواكب الأخرى. غير أن الرأي الذي يذهب إلى القول بأن هناك أرواحاً خالصة، مفكرة، بلا أجسام في العالم المادي (أي إذا تجاهلنا، كما ينبغي، بعض الظواهر التي اعتبرت فعلية) هو مجرد خيال شعري، إذ ليست هذه قضية رأي على الإطلاق، بل مجرد فكرة تبقى قائمة حين نزيح عن الكائن المفكر كلَّ ما هو مادي ولا نترك له سوى الفكر. أما أن يبقى الفكر في هذه الحالة (وهو الشيء الذي نعرفه لدى الكائنات الإنسانية وحسب، أي فقط قريناً بالأجسام) فأمر لا نستطيع أن نقطع به. لأن هذا الشيء كيان من اختلاق العقل (ens rationis ratiocinantis)، وليس كياناً عقلياً (ens rationis ratiocinatae) ـ لأنه يظل من الممكن مع هذا الأخير تأسيس الواقع الموضوعي لمفهومه على نحو كافٍ، في الأقل بالنسبة إلى الاستعمال العملي للعقل، لأن هذا الأخير الذي يمتلك مبادئه الخاصة به والمعينة بصورة دامغة، يتطلب (ويسلم) بهذا.

(٢) الموضوعات بالنسبة إلى الواقع الموضوعي الذي تمكن البرهنة عليه (سواء أكان ذلك من خلال العقل الخالص أو من خلال التجربة، وسواء في الحالة الأولى أو من خلال المعطيات النظرية أو العملية للعقل، ولكن في

جميع الحالات عن طريق عيانات تتجاوب مع المفاهيم)، هي **وقائع**[*] (res facti). والخواص الرياضية للمقادير (في الهندسة) هي من هذا النوع، ما دامت تقبل أي تمثل قبلياً للاستعمال النظري للعقل. زد على ذلك أن الأشياء، أو خواصها، التي يمكن تأسيسها عن طريق التجربة (سواء أكانت تجربتنا نحن أو تجربة الآخرين التي تُنقل بوساطة شهاداتهم) هي أيضاً وقائع. لكن الملاحظ بوضوح هنا أن هناك فكرة واحدة للعقل (هي في ذاتها غير قابلة لأي تقديم في العيان، وبالتالي غير قابلة للبرهنة النظرية على إمكانيتها) بين الوقائع، وهذه هي فكرة **الحرية**، التي يمكن تأسيس واقعيتها، كنوع خاص من السببية (يكون مفهومها متعالياً من الناحية النظرية) من خلال قوانين عملية للعقل الخالص، وبما يتوافق مع هذه، في الأفعال الواقعية، وبالتالي في التجربة. وهي الفكرة الوحيدة بين جميع أفكار العقل الخالص التي يكون موضوعها واقعة ويجب أن يُعد بين الوقائع القابلة للمعرفة (scibilia).

(٣) الموضوعات التي يجب تصورها قبلياً من حيث علاقتها باستعمال العقل العملي الخالص وفق الواجب (سواء كنتائج أو أسس) لكنها تكون متعالية بالنسبة إلى استعمالها النظري هي **قضايا الإيمان**. ومن هذا النوع **الخير الأسمى** الذي ينبغي أن يتحقق في العالم من خلال الحرية، وهي المفهوم الذي لا يمكن البرهنة على واقعيته الموضوعية على نحو كافٍ في أية تجربة ممكنة عندنا، وبالتالي بالنسبة إلى الاستعمال النظري للعقل، لكن العقل العملي الخالص لا ينفك يأمر بأفضل تحقيق ممكن فيه لهذه الغاية، وهكذا لا بد من افتراضه ممكناً. وهذه النتيجة التي نؤمر بها، **بالإضافة إلى شروط إمكانيتها التي يمكن لنا تصورها**، وهما تحديداً وجود الله وخلود النفس، هي **قضايا الإيمان** (res

(*) أوسّع هنا مفهوم الواقعة، بقدر ما يبدو لي صحيحاً، وأمده إلى ما وراء المعنى المتداول لهذه الكلمة. لأنه حين تكون القضية هي علاقة الأشياء بملكاتنا المعرفية ليس من الضروري، بل ليس من المحتمل، أن نحصر هذا التعبير بالتجربة الفعلية وحسب، ما دامت التجربة الممكنة المجردة كافية أصلاً للحديث عنها فقط بوصفها موضوعات لنوع محدد من المعرفة.

(fide، وهي في الحقيقة الموضوعات الوحيدة التي يمكن لنا تسميتها بهذا الاسم بين جميع الموضوعات(*). إذ بالرغم من أننا يمكن أن نصدق ما تخبرنا به تجربة الآخرين عن طريق **الشهادة**، لكنها في ذاتها ليست بقضية إيمان؛ لأنها تظل تجربة واقعية وواقعة عند أحد هؤلاء الشهود، أو يسلم بها على أنها كذلك. فضلاً عن ذلك فيجب أن يكون بالإمكان من خلال سلوك هذا الطريق (أعني طريق الإيمان التاريخي) التوصل إلى المعرفة؛ وموضوعات التاريخ والجغرافية، شأنها شأن كل شيء آخر يكون بإمكاننا معرفته بحسب تكوين ملكاتنا المعرفية، لا تنتمي إلى قضايا الإيمان، بل إلى الوقائع. فموضوعات العقل الخالص وحدها يمكن أن تكون قضايا إيمان في أية حال، لكن ليس بوصفها موضوعات العقل التأملي الخالص المجرد، لأنها لن تعدَّ حينئذ من القضايا اليقينية، أي موضوعات لمعرفة ممكنة بالنسبة إلينا. فهي أفكار، أي مفاهيم، لا يمكننا أن نكون على يقين من واقعيتها الموضوعية نظرياً. في المقابل، فإن الغاية النهائية الأسمى التي يجب أن نحققها نحن، ومن خلالها وحدها نكون جديرين بكوننا الغاية النهائية للخليقة، هي فكرة تكون لها واقعيتها الموضوعية بالنسبة إلينا في علاقة عملية، وهي موضوع، ولكن ما دمنا لا نستطيع توفير واقعية موضوعية لهذا المفهوم من زاوية نظرية، فإنها تظل قضية مجردة لإيمان العقل الخالص، بالإضافة إلى الله والخلود، باعتبارهما الشرطين اللذين ندرك تحتهما وحسب، بسبب تكوين عقلنا الإنساني، إمكانية هذه النتيجة للاستعمال القانوني لحريتنا. بيد أن الإثبات الذي تتضمنه قضايا الإيمان هو إثبات في ناحية عملية خالصة، أي إيمان أخلاقي، لا يبرهن على شيء بالنسبة إلى المعرفة النظرية للعقل الخالص، بل فقط بالنسبة إلى معرفته

(*) لكن قضايا الإيمان ليست لهذا السبب بنود الإيمان، إذا فهمنا من هذه الأخيرة تلك القضايا التي ينبغي علينا الاعتراف بالتقيد بها (داخلياً أو خارجياً)، وهذا ما لا ينطوي اللاهوت الطبيعي على مثيل له. ذلك أنها، كقضايا إيمان، لا يمكن أن تتأسس (مثل قضايا الوقائع) على براهين نظرية؛ وبالتالي يجب إثباتها بحرية وبقدر ما تتناغم مع أخلاقية الذات.

العملية، المتجهة نحو تحقيق واجباته، وهو لا يبسط تأمله أو قوانين التبصر العملي وفق مبدأ حب الذات على الإطلاق. فإذا كان المبدأ الأسمى لجميع القوانين الأخلاقية مسلمةً، حينئذ تكون إمكانية موضوعه الأسمى مسلماً بها معه أيضاً. والآن فإن معرفة هذا الأخير لا تتحول إما إلى معرفة أو رأي على وجود هذه الشروط وخواصها، كنوع نظري من المعرفة، بل هي مجرد افتراض وعلاقة في الاستعمال العملي لعقلنا تتطلبهما لاستعماله الأخلاقي.

وحتى لو تمكنا ظاهرياً من تكوين مفهوم محدد عن سبب عاقل للعالم على أساس غايات الطبيعة، التي تضعها الغائية الطبيعية أمامنا بوفرة بالغة، فإن وجود هذا الكائن لن يكون قضية إيمان. ذلك أنه ما دام لا يُفترض من أجل تحقيق واجبي، بل فقط لتفسير الطبيعة، فإنه سيكون مجرد رأي أو فرضية تتناسب أكثر مع عقلنا. والحال فإن هذه الغائية لا تفضي أبداً إلى مفهوم محدد عن الله، يمكن العثور عليه بخلاف ذلك فقط في مفهوم مبدعٍ أخلاقي للعالم، لأن هذا وحده يوفر الغاية النهائية التي لا نعتبر أنفسنا ملتزمين بها إلا بقدر ما نتصرف وفق ما يفرضه علينا القانون الأخلاقي كغاية نهائية، وهكذا يلزمنا بها. وبالنتيجة لا يكتسب مفهوم الله تميز اعتباره قضية إيمان في إثباتنا إلا من خلال علاقته بموضوع واجبنا، كشرط لإمكانية بلوغ الغاية النهائية لهذا الواجب؛ وفي المقابل، فإن هذا المفهوم نفسه يمكن ألا يحقق موضوعه كواقعة، لأنه بالرغم من أن ضرورة الواجب واضحة تماماً للعقل العملي، فإن بلوغ غايته النهائية، ما دامت ليست في متناول قدرتنا، لا يُفترض إلا من أجل الاستعمال العملي للعقل، وبالتالي فإنه ليس بضروري عملياً كالواجب نفسه(*).

(*) ليست الغاية النهائية، التي يفرض علينا القانون الأخلاقي مهمة تطويرها، أساس الواجب؛ لأن الواجب يكمن في القانون الأخلاقي الذي يهدينا، من حيث هو مبدأ صوري عملي، على نحو ملزم، بصرف النظر عن موضوع ملكة الرغبة (مادة الإرادة)، وبالتالي بصرف النظر عن أية غاية. وهذه الخاصية الصورية لأفعالي، التي تكمن فيها وحدها قيمتها الأخلاقية الداخلية، هي تماماً =

والإيمان (من حيث هو عادة habitus، وليس سلوكاً فردياً actus) هو طريقة العقل الأخلاقية في التفكير بالاعتقاد بما لا يمكن للمعرفة النظرية أن تبلغه. لذلك فإنه لمبدأ دائم للعقل أن يفترض صحة ما يكون من الضروري التسليم به كشرط لإمكانية الغاية الأخلاقية النهائية الأسمى(*)، بمقتضى الالتزام بها، بالرغم من أننا لن نعرف لا إمكانيته ولا استحالته على السواء. الإيمان (كما يسمَّى ببساطة) هو ثقة في بلوغ هدف يكون الارتقاء إليه واجباً، لكننا لن نحيط

= في قدرتنا؛ وأستطيع أن أجردها من إمكانية الغايات النهائية أو قابلية عدم تحققها، وهي الغايات التي أنا ملزم بتطويرها وفق ذلك القانون (لأن القيمة الخارجية لأفعالي وحدها تكمن فيها) بوصفها شيئاً لا يكون أبداً في قدرتي تماماً، لكي أتطلع إلى ما هو من عملي وحسب. مع ذلك فإن الهدف من تطوير الغاية النهائية لجميع الكائنات العاقلة (السعادة بقدر ما تتناغم مع الواجب) يظل يفرضه قانون الواجب بالتحديد. لكن العقل التأملي لا يستطيع أن يفهم قابلية تحقيق هذه الغاية النهائية على الإطلاق (سواء من جانب قدرتنا الطبيعية الخاصة أو من جانب مشاركة الطبيعة)؛ بل يظل يتمسك بالقول بأن تفسير هذه الأسباب، بقدر ما يمكن أن نحكم عليها عقلياً، يكمن في نجاح سلوكنا الجيد في الطبيعة المجردة (خارجنا وداخلنا على السواء) بمعزل عن افتراض الله أو الخلود، إنما هو افتراض هش وأجوف حتى لو كان بنية حسنة، ولو أنه توصل إلى يقين كامل بشأن هذا الحكم، لكان عليه أن يعتبر القانون الأخلاقي نفسه مجرد خديعة من عقلنا في ناحية عملية. ولكن بما أن العقل التأملي مقتنع اقتناعاً تاماً أن هذه الحالة الأخيرة لا يمكن أن تحدث، بل إن هذه الأفكار التي يكمن موضوعها وراء الطبيعة يمكن تصورها من دون تناقض، فإنه يجب أن يعترف أن هذه الأفكار واقعية بالنسبة إلى قانونه العملي والمهمة المفروض أداؤها بها، وبالتالي فهي واقعية من ناحية أخلاقية، حتى لا يناقض ذاته.

(*) هي إذاً قضية ثقة في وعد القانون الأخلاقي؛ لا أعني وعداً ينطوي عليه القانون الأخلاقي، بل وعد أضعه فيه، وفي الحقيقة على أساس أخلاقي كاف تماماً. لأن الغاية النهائية لا يستطيع أن يأمر بها أي قانون للعقل دون أن يعد العقل في الوقت نفسه بإمكانية بلوغها، حتى لو كان ذلك من دون يقين، وبالتالي بما يسوغ إثبات الشروط الخاصة التي يمكن لعقلنا في ظلها أن يتصورها. وتعبر كلمة (إيمان: fide) عن هذا خير تعبير؛ ولا يمكن أن يثار الشك إلا بخصوص الكيفية التي دخل بها هذا التعبير وهذه الفكرة الخاصة إلى الفلسفة الأخلاقية، ما دامت قد دخلتها مع المسيحية لأول مرة، وقد يبدو تبنيها وكأنه مجرد تقليد مداهن للمصطلحات المسيحية. ولكن ليست هذه هي الحالة الوحيدة التي أغنت بها هذه الديانة المذهلة ببساطة تعبيرها الكبرى الفكر الأخلاقي بمفاهيم بالغة التحديد والنقاء على نحو أكثر مما وفرته الأخلاقية نفسها قبلها، لكنها مفاهيم ما إن توجد حتى يقبلها العقل بحرية، ويتبناها كمفاهيم توصل إليها هو نفسه وأنه هو من كان يمكن ويجب أن يقدمها.

بإمكانية تحقيقه (وبالتالي لن نحيط بإمكانية الشروط الوحيدة التي يمكننا تصورها). ولذلك فالإيمان الذي يرتبط بموضوعات خاصة لا تكون موضوعات لمعرفة ممكنة أو رأي (وفي هذه الحالة الأخيرة، ولا سيما حين تتعلق بما هو تاريخي، من الأولى أن يسمَّى سذاجة وليس إيماناً) هو أمر أخلاقي بالكامل، وهو اعتقاد حر، وليس اعتقاداً يمكن العثور على براهين دوغماتية له عند ملكة الحكم المحددة نظرياً، كما أنه ليس اعتقاداً نعتنقه من أجل هدف يتوافق مع قوانين الحرية؛ لكنه ليس مثل الرأي، من دون أساس كافٍ، بل يقوم على أساس كافٍ في العقل (وإن كان ذلك فيما يتعلق باستعماله العملي وحسب) من أجل ذلك الهدف: إذ من دونه لن يكون للطريقة الأخلاقية في التفكير مجال للدوام على مناقضة مطلب العقل النظري ببرهان (على إمكانية موضوع الأخلاقية)، بل تتأرجح بين الأوامر العملية والشكوك النظرية. وأن يكون المرء **شكاكاً** يعني أن يتشبث بمسلمة عدم تصديق الشهادة على الإطلاق؛ لكن **الجاحد** هو من ينكر أن تنطوي أفكار العقل على أية صحة لأنه لا يوجد أساس **نظري** لواقعيتها. وهكذا يحكم دوغماتياً. غير أن **الجحود** الدوغماتي لا ينسجم مع مسلمة أخلاقية تحكم طراز التفكير (لأن العقل لا يأمر بتقصي غاية معروف أنها ليست سوى سراب وخرافة يتخيلها الذهن)؛ أما **الإيمان المتشكك**، الذي يمثل غياب الاقتناع في قاعدة أسس العقل التأملي عنده عقبة وحسب، فيستطيع ذلك، لأن تبصراً نقدياً بحدود العقل التأملي يستطيع أن يجرد هذه العقبة من تأثيرها على السلوك ويستبدلها بإثبات عملي أرجح كفة.

❊ ❊ ❊

لو أننا قدمنا، بدل بعض المحاولات المغلوطة في الفلسفة، مبدأً مختلفاً، وجعلناه ذا تأثير، حينئذ يكون من المرضي جداً أن نفهم كيف ولماذا خيبت آمالنا المحاولات الأولى.

والله، **والحرية**، **وخلود النفس** هي تلك المشكلات التي يستهدف جهاز

الميتافيزيقا بأكمله حلها باعتبارها غايته النهائية والوحيدة. والحال أنه كان يعتقد أن مذهب الحرية ضروري للفلسفة العملية فقط كشرط سلبي، بينما يتعين أن يتولى مذهب الله وتكوين النفس، اللذان ينتميان إلى الفلسفة النظرية، إيضاح نفسيهما كلاً على حدة لكي يرتبطا لاحقاً بما يأمر به القانون الأخلاقي (الذي لا يكون ممكناً إلا بشرط الحرية)، لكي يتأسس دين ما. لكننا سرعان ما نتبنى بسهولة أن هذه المحاولات محكومة بالإخفاق. إذ لا يمكن على الإطلاق تكوين مفهوم عن كائن أصلي يتحدد من خلال محمولات يمكن تقديمها في التجربة وهكذا ينفع من أجل معرفة يمكن تشكيلها من مجرد مفاهيم أنطولوجية عن الأشياء بشكل عام أو عن وجود كائن ضروري؛ فذلك المفهوم الذي يتأسس على تجربة الغرضية المادية للطبيعة لا يستطيع بدوره توفير برهان كافٍ على الأخلاق وبالتالي على معرفة الله. كذلك تتقاصر معرفة النفس عن أن توفر لنا مفهوماً عن طبيعتها الروحية، الخالدة، كافياً للأخلاق، عن طريق التجربة (التي لا نظفر بها إلا في هذه الحياة). ولا يمكن أن يتأسس **اللاهوت وعلم الأرواح**، بوصفهما مشكلتين لعلوم العقل التأملي، على أية معطيات ومفاهيم تجريبية، لأن مفهومهما يتعالى على جميع ملكاتنا المعرفية. ولا يتحقق تحديد كلا مفهوميهما، أعني مفهوم الله ومفهوم النفس (من حيث خلودها) إلا عن طريق محمولات برغم أنها لا تكون ممكنة إلا على أساس يتخطى الحس، فإنها مع ذلك يجب أن تكون لها واقعيتها المثبتة بالتجربة؛ لأنها بهذه الطريقة فقط تستطيع أن تجعل من أية معرفة لكائن يتخطى الحس تماماً أمراً ممكناً. والحال أن المفهوم الوحيد الذي يواجهنا من هذا النوع لدى العقل الإنساني هو مفهوم حرية الكائنات الإنسانية تحت قوانين أخلاقية، وتحسن نسبة الأول منهما إلى مبدع الطبيعة، كما تحسن نسبة الثاني إلى الإنسان، تلك الخواص التي تحتوي على الشرط الضروري لإمكانية كليهما ـ حتى يمكن لنا أن نستخلص من هذه الفكرة نفسها وجود هذا الكائن وتكوينه الذي يظل خفياً عنا تماماً من دون ذلك.

هكذا يكمن سبب إخفاق محاولة البرهنة على الله والخلود بسلوك طريق نظري وحسب في حقيقة أنه لا توجد في هذا الطريق (أعني مفاهيم الطبيعة) معرفة ممكنة بما يتخطى الحس على الإطلاق. أما سبب نجاحه في الطريق الأخلاقي (طريق مفهوم الحرية)، في المقابل، فيكمن في حقيقة أن الأساس (الحرية) في حالة ما يتخطى الحس، عن طريق قانون السببية الذي يصدر منه، لا يوفر فقط مادة لمعرفة الأشياء الأخرى التي تتخطى الحس (الغرض النهائي الأخلاقي وشروط قابلية تحقيقه)، بل أيضاً يوضح حقيقة واقعيته بالأفعال، برغم أنه لا يستطيع لهذا السبب نفسه أن يقيم أي برهان على أساس صحيح إلا من وجهة نظر عملية (وهو الأساس الوحيد الذي يحتاجه الدين أيضاً).

يبقى أنه من اللافت تماماً في هذا أن الحرية، بين الأفكار الثلاث الخالصة للعقل، أي الله **والحرية والخلود**، هي المفهوم الوحيد عما يتخطى الحس الذي يبرهن على واقعيته الموضوعية (عن طريق السببية التي يتم تصورها فيه) في الطبيعة، من خلال نتيجته التي تكون ممكنة في هذه الأخيرة، وبالتالي يجعل بالإمكان ربطها بالفكرتين الأخريين عن الطبيعة، كما يتيح ربط هذه الأفكار الثلاث ببعضها في الدين؛ هكذا يكمن فينا نحن مبدأ قابل لأن يحدد فكرة ما يتخطى الحس فينا، وكذلك فكرة ما يتخطى الحس خارجنا، ويجمع بينهما في معرفة واحدة، برغم أنها معرفة لا تكون ممكنة إلا من زاوية عملية، وهو مبدأ لا ينبغي أن تيأس منه إلا الفلسفة التأملية وحدها (التي تستطيع أن تقدم مفهوماً سلبياً عن الحرية وحسب)؛ ومن هنا فإن مفهوم الحرية (بوصفه المفهوم الأساس لجميع القوانين العملية غير المشروطة) يمكنه أن يمتد بالعقل إلى ما وراء الحدود التي ينبغي أن ينحصر ضمنها أي مفهوم (نظري) عن الطبيعة دون أمل.

* * * *

ملاحظة عامة عن الغائية

إذا كان السؤال: كيف تأتلف الحجة الأخلاقية، التي تبرهن على وجود الله فقط كمادة للإيمان أمام العقل العملي الخالص مع جميع الحجج الأخرى في الفلسفة، فسيسهل تقدير قوام هذه الفلسفة بأكملها، ويظهر أنه ما من خيار هنا، سوى أن الفلسفة نفسها يجب أن تتخلى عن جميع الدعاوى في قدرتها النظرية أمام نقد حيادي نزيه.

ولا بد لكل إثبات أو اعتقاد في المحل الأول من أن يقوم على أساس الوقائع، إذا لم يكن بلا أساس تماماً؛ وهكذا يكمن الفرق الوحيد بين البراهين في ما إذا كان إثبات نتيجة من هذه الواقعة قائماً عليها كعلم من أجل المعرفة النظرية، أو مجرد إيمان، من أجل المعرفة العملية. وتنتمي جميع الوقائع إما إلى **مفهوم الطبيعة**، الذي يبرهن على واقعيته في موضوعات الحواس المعطاة (أو التي يمكن أن تُعطى) على نحو يسبق جميع مفاهيم الطبيعة، أو إلى **مفهوم الحرية**، الذي يبرهن برهاناً كافياً على واقعيته من خلال سببية العقل فيما يتعلق ببعض الآثار في العالم المحسوس الممكن بوساطته، وهي آثار يسلِّم بها على نحو لا يُدحض في القانون الأخلاقي. ومفهوم الطبيعة (الذي ينتمي إلى المعرفة النظرية وحسب) إما أن يكون ميتافيزيقياً وقبلياً تماماً، أو مادياً، أي بعدياً، لا يُدرَكُ بالضرورة إلا من خلال التجربة المحددة. ولذلك فالمفهوم الميتافيزيقي عن الطبيعة (الذي لا يسلم بأية تجربة محددة) هو مفهوم أنطولوجي.

والآن فإن البرهان الأنطولوجي على وجود الله من مفهوم كائن أصلي إما أن يستمد الوجود الضروري مطلقاً للكائن الأصلي من محمولات أنطولوجية يمكن عن طريقها وحدها تصوره محدداً تحديداً شاملاً، أو هو يستنتج محمولات الكائن الأصلي من الضرورة المطلقة لوجود أي شيء آخر، مهما يكن نوعه: ذلك أنه إذا لم يكن الكائن الأصلي مستمداً من شيء، فإن ضرورة وجوده المطلقة يجب أن تنتمي إلى مفهومه، (ولكي يتم تمثل هذا) لا بدَّ أن يكون وجوده محدداً

تحديداً كاملاً بمفهومه. ولقد اعتُقد أن كلا المطلبين لا بد أن يلبيهما مفهوم الفكرة الأنطولوجية عن **كائن واقعي أسمى**، وهكذا نشأ برهانان ميتافيزيقيان.

وقد استنتج البرهان القائم فقط على مفهوم ميتافيزيقي للطبيعة (وهو ما يسمى تسمية مناسبة بالبرهان الأنطولوجي) من مفهوم الكائن الواقعي الأسمى وجوده الضروري مطلقاً، ذلك أنه إذا لم يوجد (كما يقال)، فإنه سيفتقر إلى الواقعية، أي تحديداً الوجود. أما البرهان الثاني (المسمى أيضاً بالبرهان الميتافيزيقي - الكوسمولوجي) فكان يستنتج من ضرورة وجود أي شيء من الأشياء (وهو ما يجب استخلاصه دائماً، ما دام هناك وجود يُعطى أمام شعوري الذاتي) تحديده الكامل بوصفه كائناً واقعياً أسمى من كل شيء: لأن كل شيء موجود يجب أن يتحدد تحديداً كاملاً، غير أن الضروري مطلقاً (أي ما يجب أن نعرفه في ذاته وبالتالي قبلياً) يجب أن يتحدد تحديداً كلياً من خلال مفهومه، وهذا ما لا يمكن أن يوجد إلا في مفهوم كائن واقعي أسمى من كل شيء. ونحن هنا في غنى عن بيان السفسطة التي ينطوي عليها الاستنتاجان، لأن هذا تم في مكان آخر؛ بل يكفي أن نلاحظ أن مثل هذه البراهين، حتى لو تم الدفاع عنها بكل ضروب اللباقة الجدلية، لا يمكنها أن تتعدى حدود المدارس إلى الجمهور، فيكون لها أدنى تأثير في الفهم السليم المجرد.

والبرهان الذي يقوم على مفهوم عن الطبيعة، وهو ما لا يمكن إلا أن يكون تجريبياً ولكنه مع ذلك يراد له أن يفضي إلى خارج حدود الطبيعة باعتبارها مجموع موضوعات الحواس، لا يمكن أن يكون سوى البرهان المستمد من غايات الطبيعة، وهي بالطبع ما لا يعطى مفهومها قبلياً، بل فقط من خلال التجربة، لكنه مع ذلك يَعِدُ بمفهوم عن الأساس الأصلي للطبيعة هو وحده من بين جميع ما نتصوره يناسب ما يتخطى الحس، أعني مفهوم فهم أسمى كسبب للعالم، وهو في الواقع ما يوفره هذا البرهان تماماً استناداً إلى مبادئ ملكة الحكم التأملية، أي وفق تكوين ملكتنا المعرفية (الإنسانية). والآن هل يستطيع

هذا البرهان في أساس هذه المعطيات أن يقدم لنا مفهوماً عن كائن أسمى، أي كائن عاقل مستقل بوصفه إلهاً، أي مبدعاً للعالم تحت قوانين أخلاقية، وبالتالي مفهوماً محدداً بما يكفي لفكرة سبب نهائي لوجود العالم: هذا سؤال يعتمد عليه كل شيء، سواء أتطلبنا مفهوماً كافياً نظرياً عن الكائن الأصلي من أجل المعرفة الكلية للطبيعة أو مفهوماً عملياً من أجل الدين.

وهذه الحجة المأخوذة من الغائية الطبيعية تستحق الاحترام. فهي تحدث اقتناعاً مشابهاً بالفهم المشترك وبالمفكر الأكثر حذقاً؛ وقد اكتسب «ريماروس» شرفاً خالداً، حين استفاض في هذا البرهان في عمله الذي لا يُضاهى في عمقه ووضوحه. لكن كيف يظفر هذا البرهان بمثل هذا التأثير القوي في الذهن، ويسوقه إلى الموافقة التامة، خاصة في حكمِ عقلٍ بارد (لأن انفعال الذهن وانذهاله بالأعاجيب في الطبيعة قد يعتبر من باب الإقناع)؟ ولا يتعلق الأمر بالغايات الطبيعية، التي تشير جميعها إلى فهم لا يُسبر غوره في سبب العالم، لأن هذه حجج ناقصة، ما دامت لا تلبي حاجة العقل المتسائل. إذاً لماذا (يسأل العقل) توجد كل هذه الأشياء الفنية في الطبيعة؟ لماذا يوجد الكائن الإنساني نفسه، الذي ينبغي أن نتوقف عنده باعتباره الغاية القصوى للطبيعة التي نستطيع أن نتصورها؟ لماذا يوجد كامل كيان الطبيعة، وما هي الغاية النهائية من مثل هذا الفن المتنوع البالغ الثراء؟ لا يمكن للعقل أن يرضى بالالتذاذ أو بالتأمل والملاحظة والإعجاب (التي لو توقف عندها لما وجدها إلا نوعاً خاصاً من الالتذاذ) بوصفها الغاية النهائية التي يوجد من أجلها العالم والكائن الإنساني نفسه: لأن العقل يسلّم بوجود قيمة شخصية، لا يستطيع سوى الكائن الإنساني وحده أن يوفرها، كشرط تحته وحده يمكن له ولوجوده أن يكون غاية نهائية. وفي غياب مثل هذه الغاية النهائية (التي تقبل وحدها مفهوماً محدداً) لا تستطيع غايات الطبيعة أن ترضي البحث الإنساني، ما دامت لا تستطيع أن توفر أي مفهوم **محدد** عن الكائن الأسمى ككائن يكفي كل شيء (ولهذا السبب يليق به أن يسمى **أسمى**) وعن القوانين التي يكون عقلٌ بموجبها سبباً للعالم.

من هنا يُقنع البرهان الطبيعي الغائي وكأنه في الوقت نفسه برهان لاهوتي، وبالتالي لا يقوم على استخدام أفكار غايات الطبيعة، بقدر ما يقوم على كثرة الأسس التجريبية في البرهان على فهم **أسمى**، بل هو يختلط خلسةً بأساس البرهان الأخلاقي، الحاضر والمحرض بعمق لدى كل كائن إنساني، وفق ما ننسبه للكائن الذي يكشف عن نفسه بفن لا تمكن الإحاطة به في غايات الطبيعة غايةً نهائية كذلك، وبالتالي حكمة (برغم أنها لا يسوّغ لها فعلها هذا إدراك غايات الطبيعة)، ولهذا نرمم بها اعتباطياً الثغرات التي تظل تتخلل هذه الحجة. والواقع أن أساس البرهان الأخلاقي وحده هو الذي ينتج الإقناع، وفي ضوء احترام أخلاقي وحسب يشعر معه كل إنسان بالاتفاق داخلياً؛ بيد أن الحجة الغائية الطبيعية تنفرد بميزة خاصة وهي هداية الذهن في طريق الغايات عند التأمل في العالم، ثم التأمل في مبدع عاقل للعالم: حيث يبدو أن العلاقة الأخلاقية بالغايات وفكرة مثل هذا المشرع الأخلاقي ومبدع العالم، كمفهوم لاهوتي، قد تطورا من أساس البرهان برغم أنهما مجرد إضافة خالصة.

من هنا فصاعداً، نستطيع أن نترك الأشياء كما هي عليه. لأنه إذا كان انفصالها يتطلب كثيراً من التأمل، فسيكون في العادة من العسير على الفهم المشترك والسليم أن يميز بين المبادئ المتباينة التي يخلطها ببعضها معاً ولكنه يستخلص استنتاجه على نحو سديد من واحد منها فقط. غير أن أساس البرهان الأخلاقي على وجود الله لا **يكمّل** برهان الغائية الطبيعية وحسب، وبالتالي يجعله برهاناً مكتملاً، بل هو برهان خاص **يُصلح** الخلل في الإقناع لدى الأخير؛ لأن البرهان الأخير لا يفعل في الحقيقة شيئاً سوى أنه يهدي العقل عند الحكم على أساس الطبيعة ونظام الطبيعة العرضي ولكن المثير للإعجاب، الذي لا نعرفه إلا من خلال التجربة، إلى سببية سبب ينطوي على أساسه وفق الغايات (ويجب أن نتصوره بحسب تكوين ملكاتنا المعرفية كسبب عاقل)، ويجعلنا منتبهين لهذا وبالتالي أكثر تقبلاً للبرهان الأخلاقي. لأن مطلوب هذا المفهوم الأخير يختلف اختلافاً جوهرياً عن كل ما يمكن أن تضمه وتعلمه مفاهيم الطبيعة في أنه يحتاج

إلى أساس للبرهان وبرهان مستقل استقلالاً كاملاً عن السابقة لكي يقدم مفهوم كائن أصلي على نحو كافٍ للاهوت ولاستنتاج وجوده. وهكذا يبقى البرهان الأخلاقي (الذي يبرهن بالطبع على وجود الله فقط من الناحية العملية وإن كانت ناحية لا غنى للعقل عنها) يحتفظ دائماً بقوته حتى لو لم نجد في العالم مادة للغائية الطبيعية على الإطلاق، أو وجدنا مادة غامضة لها. ومن الممكن أن نتصور كائنات عاقلة تحيط بها طبيعة لا تشف عن أثر تنظيم واضح بل تكشف فقط عن آثار آلية مجردة للمادة الخام، واستناداً إلى ذلك وبسبب قابلية التبدل في بعض الصور والعلاقات الغرضية عرضياً، يبدو وكأنه لا أساس لاستنتاج مبدع عاقل، وفي هذه الحالة لن يكون هناك مجال أيضاً لاقتراح غائية طبيعية؛ مع ذلك، سيظل العقل، الذي لن يحصل في هذه الحالة على هداية من مفاهيم الطبيعة، يجد في مفهوم الحرية والأفكار الأخلاقية التي تقوم عليه أساساً كافياً عملياً للتسليم بمفهوم كائن أصلي وفق هذه، أي مفهوم ألوهية، وللتسليم بالطبيعة (بل حتى طبيعة وجودنا) كغاية نهائية وفق ذلك المفهوم وقوانينه، كل هذا بالطبع انصياعاً لأمر العقل العملي الذي لا يُستغنى عنه. غير أن كون الكائنات العاقلة في العالم الواقعي تجد مادة وفيرة للغائية الطبيعية (وإن لم تكن هذه ضرورية) ينفع كتأكيد مطلوب للحجة الأخلاقية، ما دامت الطبيعة قادرة على أن تكشف عن شيء مماثل لأفكار العقل (الأخلاقية). لأن مفهوم سبب أسمى له فهمٌ (وهو ما لا يرقى ليكفي اللاهوت) يكتسب واقعية كافية بالنسبة إلى ملكة الحكم التأملية؛ لكنه ليس بضروري لإقامة البرهان الأخلاقي، وكذلك لا ينفع هذا الأخير في تكملة السابق، الذي لا يشير في ذاته إلى الأخلاقية على الإطلاق، بغية جعلها برهاناً عن طريق استنتاج يتبلور وفق مبدأ واحد. فمثل هذين المبدأين المتباينين في الطبيعة والحرية لا يقدمان إلا نوعين مختلفين من البرهان، ما دامت محاولة استمداد ما تنبغي البرهنة عليه من الطبيعة ستكون غير كافية [في الحرية].

إذا كان الأساس الطبيعي الغائي للبرهان يكفي من أجل البرهنة على ما يراد

البرهنة عليه، فسيكون مرضياً جداً للعقل التأملي؛ لأنه سيعطي أملاً في توليد حكمة إلهية (لأننا هكذا يجب أن نسمي المعرفة النظرية بالطبيعة الإلهية ووجودها الذي يكفي في الوقت نفسه لتفسير تكوين العالم وتحديد القوانين الأخلاقية). وعلى الغرار نفسه، إذا أتاح لنا علم النفس التوصل إلى معرفة بخلود النفس، فإنه سيجعل من علم الأرواح ممكناً، وهذا ما يرحب به العقل التأملي أيضاً. ولكن مهما تكن الجرأة التي ترضي تطلعنا المتلهف إلى المعرفة في هذين العملين، فإنهما لا يستطيعان أن يحققا رغبة العقل فيما يتعلق بالنظرية التي يجب أن تقوم على معرفة بطبيعة الأشياء. أما السؤال عن كون الأول منهما، كلاهوت، والثاني منهما، كأنثروبولوجيا، قد لا يحققان على خير وجه غرضهما النهائي الموضوعي إذا كانا قائمين على المبدأ الأخلاقي، أي مبدأ الحرية، وبالتالي وفق الاستعمال العملي للعقل، فسؤال آخر، نحن في غنى هنا عن تقصيه.

غير أن الأساس الغائي الطبيعي للبرهان لا يكفي اللاهوت، ما دام لا يوفر ولا يستطيع أن يوفر مفهوماً عن كائن أصلي محدد بما يكفي لهذا الغرض، ويجب علينا أن نحصل على هذا المفهوم من مكان آخر يختلف تماماً أو نرمم خلله بإضافة اعتباطية. وأنت تستنتج من الغرضية الكبرى في الصور الطبيعية وعلاقاتها سبباً عاقلاً للعالم؛ لكن كم تبلغ درجة هذا الفهم أو العقل؟ لا ريب أنك لا تستطيع أن تعزو له أسمى فهم ممكن؛ إذ من الضروري لك لكي تفعل ذلك أن تعرف أن عقلاً أكبر من العقل الذي تدرك البرهان عليه في العالم هو أمر لا يمكن تصوره: وهذا يعني أنك تنسب العلم الكلي لنفسك. وعلى النحو نفسه تنتقل من عظم العالم إلى القوة الكبيرة جداً لمبدعه؛ لكنك يجب أن تسلم بأن هذا لا معنى له إلا عند المقارنة بقوة إحاطتك وفهمك، وأنك ما دمتَ لا تعرف كلَّ ما هو ممكن، لكي تقارنه بعظم العالم أكثر مما تعرف هذا، فإنك لا تستطيع أن تستنتج كلية علم مبدعه من معيار صغير كهذا... إلخ. وهكذا لا تستطيع من خلال هذه الوسيلة أن تتوصل إلى أي مفهوم محدد عن كائن أصلي

يناسب اللاهوت؛ لأن اللاهوت لا يتحقق إلا في كلية الكمالات المتحدة بعقل، وهو ما لا يمكن للمعطيات التجريبية المجردة أن تكون ذات نفع فيه على الإطلاق؛ ولكن من دون مثل هذا المفهوم المحدد لا تستطيع أيضاً أن تستنتج وجود كائن عاقل واحد، بل تستطيع بالأحرى (لأيما سبب) أن تفترض واحداً فقط. والآن لا شك بأنه يمكن الاقتناع بأنه يحق لك أن تضيف اعتباطياً (ما دام العقل لا يمتلك شيئاً قائماً على أساس وطيد ضده) أنه حيث يمكن العثور على مثل هذا الكمال يمكننا أن نفترض أن الكمال كلّه يتحد في سبب مفرد للعالم، ما دام العقل يفلح أكثر نظرياً وعملياً على السواء، مع مبدأ محدد هكذا. لكنّك لن تستطيع حينئذ أن تتباهى بأنك برهنت على هذا المبدأ، ما دمت قد افترضته فقط من أجل استخدام أفضل للعقل. وكل تباكٍ أو سخط عقيم حول التدنيس المزعوم بوضع تماسك سلسلة استدلالك موضع الشك ليس سوى هدير أجوف لا طائل وراءه، يدفعنا إلى الاعتقاد مسرورين أن الشك المعبر عنه بصراحة حول الحجة التي توردها هو تشكيك بحقيقة مقدسة حتى يمكن تمرير ضعف هذه الحجة تحت هذا الغطاء.

في المقابل، فإن الغائية الأخلاقية، التي لا تقل ثباتاً في أساسها عن الغائية الطبيعية، بل التي تستحق التفضيل لأنها تستند قبلياً إلى مبادئ لا تنفصل عن عقلنا، تفضي إلى ما هو مطلوب لإمكانية لاهوت ما، أعني إلى مفهوم محدد عن السبب الأسمى كمبدع للعالم وفق قوانين أخلاقية، وبالتالي إلى مفهوم يرضي غايتنا الأخلاقية النهائية، ولا يُطلب شيء لتصورها سوى العالم الكلي والقدرة الكلية والحضور الكلي. .إلخ، بوصفها الخواص الطبيعية التي تنتمي إلى ما ينبغي تصوره قريناً وبالتالي كافياً للغاية النهائية الأخلاقية، التي هي متناهية، ولا توفر إلا بهذه الطريقة مفهوم مبدع واحد للعالم يناسب اللاهوت.

وعلى هذا النحو يفضي لاهوتٌ ما مباشرة إلى الدين أيضاً، أي إلى الإقرار بواجباتنا كأوامر إلهية، ما دامت معرفة واجبنا والغاية النهائية التي يفرضها علينا العقل هي ما ينتج أولاً المفهوم المحدد لله، وهو ما لا يمكن فصله أصلاً عن التزامنا بهذا الكائن، في حين حتى لو أمكن العثور على مفهوم محدد عن الكائن الأصلي بسلوك طريق نظري وحسب (أعني كمجرد سبب للطبيعة)، سيظل من الصعب أو حتى من المستحيل ربط هذا الكائن لاحقاً بسببية وفق قوانين أخلاقية منسوبة له عن طريق برهان عميق وليس بتوليدها اعتباطاً، ولا يمكن من دونها لهذا المفهوم شبه اللاهوتي أن يشكل أساساً للدين. وحتى لو أمكن تأسيس دين ما بسلوك هذا المسلك النظري، فإنه سيكون مختلفاً من حيث الميول (التي تشكل جوهر الدين) من الناحية الفعلية عن الدين الذي ينبع فيه مفهوم الله والاقتناع (العملي) بوجوده من الأفكار الأساسية للأخلاقية. لأننا إذا كان علينا أن نسلم بالقدرة الكلية والعلم الكلي. .إلخ، لمبدع للعالم كمفاهيم معطاة لنا من مكان آخر لنطبق لاحقاً مفاهيمنا عن الواجب على علاقتنا به، فإن هذه المفاهيم الأخيرة لا بد أن تحمل بوضوح مظهر القسر والإكراه بالقوة، في حين إذا كان احترام القانون الأخلاقي يمثل لنا الغاية النهائية لمسعانا بحرية تامة، بفضل أمر من عقلنا، فإننا حينئذ سنقبل بهذه الغاية والسبب الذي يتوافق مع إنجازها في منظوراتنا الأخلاقية بتوقير أصيل يتميز تميزاً تاماً عن الخوف المرَضي، وننصاع له إرادياً (*).

(*) ينطوي الإعجاب بالجمال وكذلك الانفعال الذي تبتعثه غايات الطبيعة المتنوعة جداً، الذي يستطيع الذهن المتأمل أن يشعر به حتى قبل أي تمثل واضح لمبدع عاقل للعالم، على شيء ما شبيه بالشعور **الديني** حولها. ومن هنا تبدو وكأنها تتصرف بالذهن، عن طريق نوع من الحكم مماثل للحكم الأخلاقي، في الأساس من خلال الشعور الأخلاقي (بالعظم والإجلال نحو سبب نجهله) وهكذا توحي باستثارة الأفكار الأخلاقية بالإعجاب الذي يقترن بمصلحة أكثر مما يقترن بمجرد تأمل نظري يولده.

إذا سألنا ما ضرورة أن يكون لدينا لاهوت على الإطلاق، فسيتضح حينئذ أنه ليس ضرورياً من أجل توسيع معرفتنا بالطبيعة أو تطويرها، أو على العموم من أجل أي نوع من النظرية، لكنه ضروري من وجهة نظر ذاتية في الدين، أي من أجل الاستعمال العملي أو الأخلاقي لعقلنا. والآن إذا ثبت أن الحجة الوحيدة التي تفضي إلى مفهوم محدد عن موضوع اللاهوت هي نفسها أخلاقية، فلن يبدو ذلك بالأمر الغريب وحسب، بل إننا لن نفقد أي شيء ضروري لإثبات الغاية النهائية على هذا الأساس بشرط أن يُقبَلَ أن مثل هذه الحجة تبرهن على وجود الله بطريقة تكفي فقط لمسعانا الأخلاقي، أي من الناحية العملية، وهكذا لا يبرهن التأمل في مثل تلك الحجة أبداً على قوته أو يوسع من نطاق ميدانه. زد على ذلك أن ما يبدو غريباً، أو أن التناقض الواضح بين إمكانية اللاهوت يتأكد هنا وما قيل عن المقولات في نقد العقل التأملي، وتحديداً كونها تستطيع أن تنتج معرفة فقط حين تطبق على موضوعات الحواس، لكنها لا تنتج أية معرفة مطلقاً حين تطبق على ما يتخطى الحس، يتلاشى هنا، إذا رأينا أنها تُستخدم هنا من أجل معرفة الله، ولكن ليس من الزاوية النظرية (حول ما هي طبيعته التي قد تكون في ذاتها أمراً مستغلقاً علينا)، بل دائماً من وجهة نظر عملية. وبغية انتهاز هذه الفرصة لكي أضع حداً لسوء التأويل الذي لحق بمذهب «النقد»، الضروري جداً ولكنه، بما يسوء الدوغماتي الأعمى، يكبل الذهن بقيوده، أود أن أضيف هنا التوضيح التالي.

إذا عزوتُ قوة دافعة إلى جسم ما، وبالتالي أتصوره عن طريق مقولة السببية، فأنا حينئذ أعرفه، أي أحدد مفهومه كموضوع بشكل عام من خلال ما ينتمي إليه (كشرط لإمكانية تلك العلاقة) كموضوع للحواس. لأنه إذا كانت القوة الدافعة التي أنسبها له قوة طاردة، حينئذ (حتى لو لم أضع جسماً

آخر إلى جانبه، يتصرف ضده) فإنه سيكتسب موقعاً في المكان، أي امتداداً، بالإضافة إلى المكان الذي يشغله ذاته؛ فضلاً عن الامتلاء الذي يحدث من خلال القوى الطاردة لأجزائه، وأخيراً قانون هذا الامتلاء (الذي يرى أن أساس طرد الأجزاء يجب أن يتناقص من حيث النسبة مع التناقص في امتداد الجسم ومع اتساع المكان الذي يملأ به الجسم هذه الأجزاء عن طريق هذه القوة). في المقابل، إذا تصورت كائناً يتخطى الحس بوصفه المحرك الأول، وهكذا أتصوره عن طريق مقولة السببية بمقتضى التحديد نفسه في العالم (أي حركة المادة)، فلا بد حينئذ ألا أتصوره باعتباره موجوداً في موضع في المكان، ولا باعتباره ممتداً، بل يجب ألا أتصوره حتى باعتباره موجوداً في الزمان بالتزامن مع أشياء أخرى. وهكذا لا أمتلك أي تحديد على الإطلاق يمكنه أن يجعل من شرط إمكانية الحركة قابلاً لأن أتعقله على أساس هذا الكائن. وبالنتيجة، لا أمتلك أية معرفة به من خلال محمول السبب (بوصفه المحرك الأول)، بل لديَّ فقط تمثل لشيء ما يحتوي على أساس للحركات في العالم؛ وعلاقة الحركات بهذا الشيء، باعتباره سبباً لها، ما دامت لا تقول لي شيئاً آخر عن تكوين هذا الشيء، تترك مفهومه خالياً تماماً. والسبب في هذا أنني مع المحمولات التي لا تجد موضوعها إلا في العالم المحسوس أستطيع بالتأكيد أن أتقدم إلى وجود شيء ما لا بد أن يحتوي على أساس هذه المحمولات، لكنني لا أستطيع أن أواصل التقدم إلى تحديد مفهومه بوصفه كائناً يتخطى الحس، يستبعد جميع هذه المحمولات. إذاً عن طريق مقولة السببية، إذا حددته بمفهوم **محرك أول**، فأنا لا أتوصل إلى معرفة ما هو الله على الإطلاق؛ بل ربما يكون من الأفضل لي أن أبدأ من نظام العالم، ليس فقط من أجل **التفكير** بسببيته بوصفها سببية **عقل أسمى**، بل أيضاً من أجل

معرفته عن طريق تحديد هذا المفهوم المعني، لأن الشرط المرهق في المكان والامتداد يختفي هنا. ولا شك أن الغرضية الممتدة في العالم تجبرنا على التفكير بسبب أسمى وسببيته عن طريق عقل، لكننا لسنا مدعوين لأن ننسب له هذا (على سبيل المثال، نحن نتصور أبدية الله بوصفها حضوراً في الأزمنة كلها، لأننا من دون ذلك لن نكوِّن إلا مفهوماً عن مجرد الوجود ككم كبير، أي كدوام، على الإطلاق، وكذلك حين نفكر بحضور الله الكلي كحضور في كل موضع، لكي نحيط فهماً بحضوره المباشر في الأشياء التي يخرج بعضها عن بعض، لكننا لا تواتينا الجرأة بأن ننسب أياً من هذه التحديدات لله باعتباره شيئاً معروفاً عنه). وإذا عزوتُ سببية الإنسان فيما يتعلق ببعض النتاجات التي يمكن تفسيرها عن طريق الغرضية القصدية بالتفكير بها كفهم، فيجب ألا أتوقف هنا، بل يجب أن أعزو هذا المحمول له أيضاً كخاصة معروفة له، وبهذه الوسيلة أكوِّن معرفة عنه. لأنني أعرف أن تلك العيانات تعطى للحواس الإنسانية، وينقلها الفهم تحت مفهوم معين وبالتالي تحت قاعدة معينة؛ وأن هذا المفهوم لا ينطوي إلا على خاصية مشتركة (مع استبعاد ما هو جزئي) ويكون بالتالي استدلالياً؛ وأن القواعد التي تعطى فيها بعض التمثلات تحت شعور واحد بوجه عام تعطى للفهم على نحو يسبق تلك العيانات، إلخ؛ وبالتالي فأنا أنسب هذه الخاصية للإنسان باعتبارها خاصية لديَّ معرفة به من خلالها. لكنني الآن حين أفكر بكائن يتخطى الحس (الله) بوصفه عقلاً، فليس هذا مسموحاً به فقط من هذه الناحية في استعمالِ عقلي، بل هو أمر لا مناص منه؛ ولكن من غير المسموح لي أن أنسب له فهماً، وبالتالي أتبجح بأنني أستطيع معرفته عن طريقه كخاصية له، لأنني في هذه الحالة يجب أن أستبعد جميع الشروط التي أمتلك تحتها وحدها معرفة بفهم، وبالتالي لا يمكن ربط المحمول الذي ينفع في تحديد الإنسان فقط بموضوع

يتخطى الحس على الإطلاق، وهكذا لا يمكن معرفة ما هو الله على الإطلاق عن طريق سببية محددة بهذا الشكل. ويصح هذا على جميع المقولات، التي ليست لها قيمة بالنسبة إلى المعرفة النظرية على الإطلاق إذا لم تُطبّق على موضوعات التجربة الممكنة. مع ذلك أستطيع، بل يجب، من ناحية أخرى، أن أتصور كائناً يتخطى الحس في مماثلة مع فهم، دون أن يعني ذلك أن أعرفه نظرياً، أعني إذا كان هذا التحديد لسببيته يتعلق بنتيجة في العالم، تنطوي على غرض ضروري أخلاقياً، لكنه لا تبلغه الكائنات المحسوسة؛ لأن معرفة الله ووجوده (اللاهوت) في هذه الحالة تكون ممكنة عن طريق خواص سببيته وتحديداتها التي يتم تصورها لديَّ عن طريق المماثلة وحسب، التي لا تمتلك واقعيتها المطلوبة في علاقة عملية، ولكن **فقط من هذه الناحية** (الأخلاقية). ولذلك فوجود لاهوت أخلاقي ممكن تماماً؛ لأن الأخلاق وقاعدتها يمكن أن توجد على خير وجه من دون لاهوت، لكن الغاية النهائية التي تفرضها الأخلاقية علينا لا يمكنها أن توجد من دون لاهوت، إلا إذا رمت العقل في مهب الريح من حيث هذه الغاية النهائية. بيد أن الأخلاق اللاهوتية (للعقل الخالص) مستحيلة، لأن القوانين التي لا يشرعها العقل لنفسه ولا يوصي بالانصياع لها كمملكة عملية خالصة، لا يمكن أن تكون أخلاقية. وعلى الغرار نفسه فإن الفيزياء اللاهوتية هي محض عبث، لأنها لن تستكشف قوانين طبيعية، بل أوامر إرادة عليا: في حين أن اللاهوت الطبيعي (أو إذا توخينا الدقة: الغائية الطبيعية) يمكن في الأقل أن تنفع كتمهيد للاهوت مناسب، ما دام يقترح علينا، عن طريق تأمل الغايات الطبيعية، التي يوفر لنا مادة غنية بصددها، فكرة غاية نهائية، وهذا ما لا تستطيع أن تفعله الطبيعة؛ ومن هنا فهو يشعرنا بالحاجة إلى لاهوت يستطيع أن يحدد تحديداً

مناسباً مفهوم الله لأسمى استعمال عملي للعقل، برغم أنه لا يستطيع أن يطوره ويقيمه في برهانه على نحو كافٍ.

ثبت ثلاثي اللغة بأهم المصطلحات

accidentality	Casualität	العرضية
accordance	Einstimmigkeit, Einstimmung	اتفاق
act (v.)	Wirken	فعل
adherent	adhäriend, anhäagen	لصيق
affinity	Verwandtschaft	القرابة
affirmation	Firewahrhalten	الإثبات
agreeable	angenehm	ملائم
agreeable, the	das Angenehme	الملائم
agreement	Zusammenstimmung	توافق
Aim	Absicht	هدف
All-powerfulness	Allmacht	شمول القوة
animate	Beleben	يبث الحياة
animation	Belebung	بث الحياة
appearance	Erscheinung	مظهر
Art	Kunst	فن
apprehension	Auffassung	إحاطة
approval	Beifall	استحسان
aptitude	Tauglichkeit	جدارة
archetype	Urbild	نموذج أصلي
argue	Streiten	يحاجج
artistic, artistically	künstlich	فني؛ فنياً
assent	Beistimmung	إجماع

ascribe	ansinnen	يعزو
basis	Grund	أساس
beautiful (adj.)	Schön	جميل
beautiful (n.)	das Schöne	الجميل
beauty	Schönbeit	جمال
belief	Glaube	اعتقاد
capacity	Vermögen	قدرة
capacity for communication	Mittheilungsfähigkeit	قدرة على التوصيل
capacity of choice	Willkühr	قدرة الاختيار
characteristic (n.)	Beschaffenheit	سمة
charm	Reiz	افتتان، فتنة
choice	Willkühr	اختيار
cognition	Erkenntnis	معرفة
cognize	erkennen	يعرف
combination	Verbindung	تأليف
communicability	Mittheilbarkeit	قابلية التوصيل
composition	Zusammensetzung	تكوين
comprehension	Zusammenfassung	فهم، إلمام، استيعاب
concept	Begriff	مفهوم
concur	übereinstimmen	يتزامن
concurrence	Zusammentreffen	تزامن
configuration	Gestalt	هيئة

conflict (n.)	Widerstreit	صراع
connection	Verknüpfung	ارتباط
consensus	Einstimmigkeit, Einstimmung	إجماع
consider	betrachten	يعتبر، يتأمل
consideration	Betrachtung	تأمل
constitution	Beschaffenheit	دستور
contemplation	Contemplation	تفكر
contemplative	contemplativ	تأملي؛ تفكري
contingent	zufällig	عرضي
contrapurposive	zweckwidrig	مضاد للغرضية
convince	überzeugen	يقنع
copying	Nachmachung	نسخ
correspond	übereinstimmen	يتطابق
correspondence	Übereinstimmung	تطابق، تجاوب
cultivation	Kultur	تثقيف
culture	Kultur	ثقافة
demand	fordern	يتطلب
dependent	abhängig	غير مستقل، يعتمد
determination	Bestimmung	تحديد
determination of an end	Zweckbestimmung	تحديد غاية
determining	bestimmend	محدِّد
displeasure	Unlust	ألم
disposition	Gesinnung, Simmung	نزوع

dispute (v.)	disputieren	نزاع
dissatisfaction	Mißfallen	عدم رضا، قنوط
dissimilarity	Ungleichartigkeit	تباين
diversity	Mannigfältigkeit, Ungleichartigkeit	تشعب
domain	Gebiet	ميدان
drive	Tribe	دافع
emotion	Rührung	انفعال
empirical	empirisch	تجريبي
end	Zweck	غاية
enjoyment	Genießen, Genuß	التذاذ، تمتع
enlarge	erweitern	يوسع
enthusiasm	Entbusiasm, Schwärmerei	حماسة
estimation	Schätzung	تقدير قيمة
excessive	überschwenglich	مفرط
expand	erweitern	يتوسع
expect	erwarten	يتوقع
expect (something) of (someone)	zumuthen	يتوقع
experience	Erfahrung	تجربة
experiential	Erfahrungs-	تجريبي
extension	Ausdehnung	امتداد: ماصدق
faculty	Vermögen	ملكة
faith	Glaube	إيمان
favor	Gunst	امتنان
feeling	Gefühl	شعور

final cause	Endursache	سبب نهائي
final end	Endzweck	غاية نهائية
fitness	Schicklichkeit	تناسب
form	Form	صورة
formative	bildend	تصويري
fundamental principle	Grundsatz	مبدأ أساسي
game	Spiel	لعبة
general	allgemein	عام
generally valid	gemeingültig	صحيح كلياً
generation	Erzeugung	توليد
genius	Genie	عبقرية
grasp (v.)	befassen	يمسك
gratification	Vergnügen	التذاذ
ground	Grund	أساس
ground of proof	Beweisgrund	أساس البرهان
harmonious	harmonisch	متناغم
harmony	Harmonie	انسجام، تناغم
heterogeneity	Heterogeneität	تباين
Host	Menge	جمهرة
human (n.), human being	Mensch	إنسان، كائن إنساني
Idea	Idee	فكرة
ideal (n.)	Ideal	مثال
imitation	Nachahmung	تقليد، محاكاة

in accord	einstimmig	يتوافق
inclination	Neigung	ميل
insight	Einsicht	بصيرة
intelligence	Intelligenz, Verstand	عقل
intelligible	intelligibel, verständig	معقول
intentional	absichtlich	قصدي
interconnected	zusammenhängend	متداخل الأواصر
interconnection	Zusammenhang	تواشج، تداخل الأواصر
joyfulness	Frohsein	تمتع
judge (transitive v.)	beurtheilen	يحكم
judging (n.)	Beurtheilung	حكم
judgment	Urtheil	حكم
kinship	Verwandtschaft	قرابة
knowledge	Kenntnis	معرفة
law	Gesetz	قانون
lawlike	gesetzmäßig	قانوني
luxury	Luxus	رفاهية
manifold (adj.)	mannigfaltig	كثير
manifold (n.)	Das Mannigfaltige	كثرة
material (adj.)	materiell	مادي
material (n.)	Stoff	مادة
matter	Materie	مادة

mentality	Denkungsart, Gemüthsart	عقلية
mind	Gemüth	ذهن، عقل
moral	moralisch, sittlich	أخلاق
morality	Moralität, Sittlichkeit	أخلاقية
morals	Die Moral, Sitten	أخلاق
multiplicity	Mannigfaltigkeit	تعدد
natural end	Naturzweck	غاية طبيعية
nexus	Verbindung	ارتباط
nonpurposive	unzweckmäßig	غير غرضي
of one's own free will	freiwillig	الإرادة الحرة
opinion	Meinung	رأي
original being	Urwesen	كائن أصلي
original ground	Urgrund	أساس أصلي
persuade	überreden	يقنع
play	Spiel	لعب
please	gefallen	يسر
pleasure	Lust	لذة
point of view	Absicht	وجهة نظر
peculiarity	Eigentümlichkeit	خصوصية
pictorial	bildend	تصويري
picture	Bildwerk	صورة
power	Kraft, Macht	ملكة، قوة
power of judgment	Urtheilskraft	ملكة الحكم
powerlessness	Ohnmacht	انعدام القوة

predisposition	Anlage	منزع
presentation	Darstellung	تقديم
principle	Princip, Principium	مبدأ
produce (v.)	bewirken, wirken	ينتج، يولد
production	Erzeugung	إنتاج، توليد
proof	Beweis, Beweisgrund	برهان
property	Beschaffenheit, Eigenschaft	خاصية
prototype	Urbild	نموذج أول
prototypical	urbildlich	نموذجي
purpose	Absicht	غرض
purposive, purposively	zweckmäßig	غرضي، غرضياً
quality	Qualität	كيفية
quantity	Quantität	كمية
quantum	Quantum	كم
rational cognition	Vernunfterkenntnis	معرفة عقلية
rationalistic	vernünftelnd	عقلي
realize	bewirken	يحقق، يدرك
reason	Grund, Vernunft	عقل
recognition	Erkenntnis	تعرف
recognize	erkennen	يتعرف
reflecting	reflectirend	تأملي
reflection	Reflexion	تأمل
regularity	Regelmäßigkeit	انتظام

relation	Beziehung, Relation, Verhältnis	علاقة
representation	Vorstellung	تمثل
respect	Achtung	احترام
require	erfordern	يتطلب
require (something) of (someone)	verlangen	يقتضي
requirement	Erfordernis	مطلب
require of (someone)	ansinnen	يقتضي
reverence	Heiligachtung	توقير
satisfaction	Wohlgefallen	رضا
satisfy	befriedegen	يرضي
sensation	Empfindung, Sinnesempfindung	إحساس
sense	Sinn	حس
sensibility	Sinnlichkeit	حساسية
sensible	sinnlich	حسي؛ محسوس
sensible rendering	Versinnlichung	جعل الشيء محسوسا
sensitive	empfindbar	حساس
sentiment	Empfindung	عاطفة
set	Inbegriff	مجموعة
shape	Gestalt	شكل
skill	Geschicklichkeit	براعة
sophistical	vernünftelnd	سفسطائي، معقد

sophistry	Vernünftelei	سفسطة، تحذلق
spirit	Geist	روح
state of mind	Gemüthsbestimmung, Stimmung	حالة ذهنية
stimulus	Anreiz	مثير
sublime (adj.)	erhaben	جليل
sublime (n.)	das Erhabene	الجليل
substratum	Substrat	أساس
succession	Nachfolge	تتابع
suitable	angemessen	مناسب
suitability	Angemessenheit	تلاؤم
supersensible	übersinnlich	ما يتخطى الحس
synthesis	Zusammensetzung	تركيب
talent	Talent	موهبة
taste	Geschmack	ذوق
tendency	Hang	ميل
territory	Boden	حقل
totality	Inbegriff	كلية
ultimate end	letztes Zweck	غاية أخيرة
understanding	Verstand	فهم
unintentionally	unabsichtlich	على نحو غير مقصود
universal	allgemein	كلي

universal, the	das Allgemeine	الكلي
universality	Allgemeinheit	الكلية
universally valid	allgemeingültig	صحيح كلياً
variety	Mannigfaltigkeit	صنوف، تنوع
view (n.)	Ansicht	نظرة
view (v.)	ansehen	ينظر
viewing (n.)	Beschauung	تصوير
violence	Gewalt	عنف
vocation	Bestimmung, Zweckbestimmung	مسعى
voluntary	willkührlich	طوعي
way of thinking	Denkungsart	طريقة التفكير
will	Wille	إرادة

أعلام الكتاب

أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧١ ق م): الفيلسوف اليوناني الذي اشتهر بمذهب اللذة.

إسبينوزا، باروخ (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧): الفيلسوف الهولندي الشهير، ويشير كانط إلى الحتمية القدرية التي يتضمنها كتابه «الأخلاق».

أناكساغورس (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق م) فيلسوف يوناني.

أويلر، ليونارد (١٧٠٧ ـ ١٧٨٣): رياضي وفيزيائي سوسيري حدد النظرية الموجية في الضوء وقدم آراءه العلمية على شكل رسائل.

باتو، شارل (١٧٦٣ ـ ١٧٨٠): منظر فرنسي بارز.

بلومنباخ (١٧٥٢ ـ ١٨٤٨): طبيعي وعالم حيوان ألماني، يشير كانط إلى كتاب له بعنوان: «حول الدافع التكويني وعملية إعادة التوليد» (١٧٨١).

بيرك، إدموند (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧): عالم جمال إنجليزي نشر كتابه «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجليل والجميل» (١٧٥٧).

دوريفوس، حامل الرمح: تمثال من نحت بوليكتوس الأرغوسي، وقد اعتبر بالإضافة إلى البقرة البرونزية لمايرون الإليوثرائي نموذجين كاملين للتناسب لدى كثير من الفنانين والكتاب.

ديكارت، رينيه (١٥٩١ ـ ١٦٥٠): أبو الفلسفة الحديثة، وصاحب «الكوجيتو الديكارتي» : «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

ديموقريطس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق م): فيلسوف يوناني صاحب النظرية الذرية.

روسو، جان جاك (١٧١٢ ـ ١٧٧٨): الفيلسوف والمفكر المعروف، والإشارة إلى عمله «مقالة في أصل اللغات».

ريماروس (١٦٩٤ ـ ١٧٦٨): أستاذ اللغات الشرقية في هامبورغ، كتب «مقالات حول الحقائق البارزة للدين الطبيعي» (١٧٥٤)، و«تأملات عامة حول غرائز الحيوانات» (١٧٦٠).

سافاري، نيكولا (١٧٥٠ ـ ١٧٨٨): مستشرق وعالم مصريات فرنسي نشر «رسائل من مصر».

سغنر، أندرياس (١٧٠٤ ـ ١٧٧٧): فيلسوف طبيعي ورياضي ألماني، يشير كانط إلى كتابه «مقدمة إلى نظرية الطبيعة» (١٧٥٤).

سوسير، هوراس بندكت دي (١٧٤٠ ـ ١٧٩٩): جغرافي ونباتي ورحالة، وصف تجاربه في كتاب عنوانه «رحلات إلى الألب».

سويدنبيرغ، إمانويل (١٦٨٨ ـ ١٧٧٢): منظر لاهوتي يسخر كانط من عمله «أحلام راءٍ روحي» (١٧٦٦).

فرجيل: الشاعر الروماني، مؤلف «الإنيادة»، والنص الذي يستشهد به كانط منها (١٨ : ٥٦٠).

فردريك، الملك (١٧١٢ ـ ١٧٨٦): ملك بروسيا.

فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨): شاعر وفيلسوف فرنسي.

فيلاند، كرستوف مارتن (١٧٣٣ ـ ١٨١٣): شاعر ألماني.

كامبر، بيتر (١٧٢٢ ـ ١٧٨٩): طبيعي وتشريحي هولندي.

لسنغ، غونهولد (١٧٢٩ ـ ١٧٨١): كاتب وناقد ألماني نشر مساهمته في علم الجمال في كتابه «اللاوكون» (١٧٦٦).

لينيه، كارل فون (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨)، ويطلق عليه أيضاً: ليناليوس: عالم

طبيعي عرف بمساهماته في تصنيف النباتات، واشتهرت الاستعارة التي أطلقها عن «الممالك الثلاث» في الطبيعة: المعدنية والنباتية والحيوانية.

مرسيدن، وليم (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦): فيلولوجي ومستشرق إنجليزي، ترجم كتابه «تاريخ سومطرة» إلى الألمانية سنة ١٧٨٧.

نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) العالم الشهير، ويشير كانط إلى عمله الكبير: «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» (١٦٧٨).

هومير: الشاعر اليوناني، مؤلف الإلياذة والأوديسة.

هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٧) الفيلسوف الإنجليزي، ويحيل كانط إلى أعماله في عدة مواضع: «الشكي» من كتابه: «مقالات أخلاقية وسياسية» (١٧٤١)، كما يشير إلى كتابه: «تاريخ إنجلترا» (١٧٥٤ ـ ٦٢). ويشير في فقرة ثالثة إلى كتابه «بحث في الفهم الإنساني»، وفي رابعة إلى «محاورات حول الدين الطبيعي».

مصادر المقدمة والترجمة

المصادر العربية

بدوي، عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، طبعة دار الجمل، ٢٠٠٢.

كانت: مشروع السلام الدائم، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢.

كنت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة: د. نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨.

ديلوز، جيل: فلسفة كانط النقدية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٧.

سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦.

غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، دار أويا، طرابلس، ٢٠٠٧.

فراي، نورثروب: المدونة الكبرى ، ترجمة: سعيد الغانمي، (تحت الطبع).

وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٣٦.

المصادر الأجنبية

Crowther, *The Kantian Sublime From Morality to Art, Clarendon. Oxford, 1989.*

Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy, trans. by Tomlinson and Habberjam, University of Minnesota Press, 1984.*

Gadamer, *Truth and Method. Continuum, 2004.*

Kant, *Kritik der Urteilscraft, Reclam, 1963.*

Kant, *The Critique of Judgement, trans. by Bernard, Prometheus Books, 2000.*

Kant, *The Critique of Judgement, trans. by Meredith, Oxford, 1952.*

Kant, *Critique of the Power of Judgement, trans. by Guyer, Cambridge, 2000.*

Kant, *Critique of Judgement, by Werner S. Pluhar, Indianapolis/Cambridge, 1987.*

Kant, *The Critique of Judgement, trans. by Meredith and revised by Walker, Oxford, 2007.*

Kant, *Critique of Pure Reason, Everyman, 1993.*

Kant, *Critique of Practical Reason, trans. by Abbott, Prometheus Books, 1996.*

Kant, *The Metaphysics of Morals, Cambridge, 1996.*

Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy Simon and Schuster, 1967.*

Scruton, Roger, *From Descartes to Wittgenstein, A Short History of Modern Philosophy, RKP, 1981.*

Scruton, Roger, *Kant, in Past Masters, Oxford University Press, 1982.*

Wicks, *Kant on Judgement, Routledge, 2007.*

الفهرس

نقد ملكة الحكم

القسم الأول
نقد ملكة الحكم الجمالية

القسم الثاني
نقد ملكة الحكم الغائية